JKM LIBRARY
BX8064.H958
Hupfeld, Renatus,
Die ethik Johann Gerhards;.
3 9968 02644 5018

ACCESSION NUMBER 37428 SHELF NUMBER BX 8064 H958

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago.

From the _____ Fund.

RECEIVED _____

DIE ETHIK
JOHANN GERHARDS

EIN BEITRAG

ZUM

VERSTÄNDNIS DER LUTHERISCHEN ETHIK

VON

RENATUS HUPFELD

LIC. THEOL.

BERLIN

TROWITZSCH & SOHN

1908

HERRN PROFESSOR D. STANGE

IN DANKBARKEIT GEWIDMET.

BX
8064
H958

Vorwort.

Unter den heutigen Verhältnissen bedarf die Herausgabe einer derartigen Einzeluntersuchung, wie sie der Verfasser in diesem Buch darbietet, einer Rechtfertigung. Wohl nur wenige interessieren sich heutzutage für eine langwierige Einzelstudie, die mit voller Absicht von geistreichen Kombinationen absieht, und sich im wesentlichen auf Darstellung und Verständnis einer vergangenen und scheinbar völlig überwundenen Erscheinung beschränkt. Und noch dazu für eine Untersuchung, die die protestantische Orthodoxie zum Gegenstand hat, jene historische Erscheinung, von der wir Modernen uns durch besonders tiefe Gräben geschieden fühlen. Man sucht heutzutage nach großen Gesichtspunkten, unter denen man den mühsam gewonnenen Ertrag der historischen Arbeit der vergangenen Jahrhunderte zusammenfassend darstellen kann, nach Gesichtspunkten, von denen aus sich sofort das Verhältnis zur modernen religiösen Situation bestimmen läßt. Das Interesse auch der wissenschaftlichen Theologie ist ein vorwiegend praktisches. Die jährlich anwachsende theologisch-populäre Literatur ist dafür ein Beweis. Die Herausgabe einer derartigen, anscheinend fernliegenden Einzelstudie scheint nicht am Platz zu sein.

Vielleicht haben aber solche scheinbar kleinlichen Untersuchungen doch mehr Sinn, als man gemeinhin annimmt. Was z. B. diese Arbeit bezweckt, ist allerdings in erster Linie dies: ein Verständnis der ethischen Anschauungen des Luthertums durch ein Versenken in eine typische Erscheinung der damaligen Zeit zu vermitteln. Aber mittelbar wenigstens soll doch damit die Frage angeregt werden, ob nicht dem jetzigen Betrieb der ethischen Wissenschaft, der sich hauptsächlich mit den sozialethischen Problemen beschäftigt, die Gefahr der Oberflächlichkeit droht, ob nicht vielleicht die lutherische Ethik grade durch ihre Konzentration auf das individualethische Problem in vielem der modernen ethischen Wissenschaft ein Wegweiser zur Vertiefung sein

kann. Es mag sein, daß das Bestreben, Johann Gerhard zu verstehen, den Verfasser hie und da zum Advokaten gemacht hat; aber allerdings, das glaubt er doch beweisen zu können, daß in der lutherischen Ethik mehr klares Gold verborgen liegt, als viele heutzutage denken. Wenn es ihm gelungen wäre, einiges davon wenigstens auszugraben, dann wird der Zweck dieses Buches erreicht sein.

Pfarrhaus Crossen an der Elster,
im November 1907.

Lic. **R. Hupfeld.**

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Inhaltsverzeichnis VII

Einleitung 1

Interesse des Themas S. 1. — Bisherige Bearbeitungen S. 2.

Der Ausgangspunkt 6

Hat Joh. Gerhard eine „Ethik" geschrieben? S. 6. — Inhalt der disputationes de studio pietatis S. 8. — Ihr Ausgangspunkt: Der Begriff der poenitentia S. 11.

Kapitel I. Die im Bußbegriff gegebene Beurteilung des natürlichen Lebens 13

1. Die ursprüngliche Freiheit des Menschen zum Guten (die ethische Bedeutung der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen) 15

a) Die substantia hominis (die Psychologie J. Gerhards) . . . 17
Affektenlehre S. 18. — Der rationale (intellektualistische) Willensbegriff S. 22. — Willensfreiheit S. 26. — Beurteilung des Intellektualismus der Willenspsychologie S. 27.

b) Die imago Dei (die qualitative Beschaffenheit des ursprünglichen Menschen) 35

2. Die Erbsünde (Schuld und Verantwortlichkeit) 46
Die qualitative Beschaffenheit des natürlichen Menschen S. 46. — Der Schuldcharakter des Falles S. 54.

3. Die Unfreiheit des natürlichen Menschen (Willensfreiheit) . . . 61
Die Behauptung des servum arbitrium und der libertas in externis — zurückgeführt auf den Gegensatz der Unfreiheit der Gesinnung und der Freiheit des Handelns S. 61. — Gegensatz zwischen iustitia spiritualis und civilis S. 75. — Kritik dieser Gegensätze S. 80.

Zusammenfassung 86

Kapitel II. Die im Bußbegriff gegebene Anschauung von der Bekehrung 87

1. Der Begriff der iustitia spiritualis (die ethische Norm) . . . 88
Die Bedeutung des Gesetzes als spiritualer Norm S. 88. — Spiritualität und Innerlichkeit S. 91. — Absolutheit der Verpflichtung S. 101.

2. Der Weg zur iustitia spiritualis (die ethische Bedeutung der Rechtfertigung und Heiligung) 104

a) Die Vorordnung der Rechtfertigung vor der Heiligung 106
α) Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung seitens des natürlichen Menschen (das gute Gewissen als Voraussetzung des sittlichen Handelns) S. 106. — β) Der Inhalt der iustificatio: Bestätigung der Gesetzesgeltung — Erlösung vom Gesetz als Heilsweg; Folge davon: ein gutes Gewissen S. 116. — γ) Der ganze Vorgang der conversio ist demgemäß monergistisch gedacht: die Kirche als Predigerin von Gesetz und Evangelium, als Erweckerin von Buße und Glauben S. 126. — Inkonsequenzen S. 136.

b) Die Verbindung zwischen iustificatio und sanctificatio . . 141
α) Die bona opera als fructus spiritus sancti (der hlg. Geist als Wirker der guten Werke) S. 142. — β) Die bona opera als fructus fidei (die im Glauben liegenden Motive zum guten Werk) S. 147. — αα) Die necessitas debiti = die Dankbarkeitsverpflichtung des Christen — Ausschluß des Verdienst- und Lohngedankens (keine eudämonistischen Motive) S. 149. — ββ) Die necessitas consequentiae S. 164.

Kritik der Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung . . 165

Zusammenfassung 167

Kapitel III. Die aus der poenitentia sich ergebende Gestaltung des christlichen Lebens 168

1. Die negative Seite am christlichen Leben: Der Kampf des Christen gegen die Sünde 170

a) Der Ernst des Kampfes 170

b) Die dauernde Unvollkommenheit des Christen 172

c) Konsequenzen daraus 176
α) Bona opera renatorum sunt peccata S. 176. — β) Peccata contra conscientiam S. 177. — αα) Ihre Bedeutung für die praktische Frömmigkeit (Beichtstuhl) S. 178. — ββ) Die damit verbundene Verflachung S. 180. — γγ) Die aus ihnen folgende Kasuistik S. 182. — δδ) Der Mangel eines frischen Vorwärtsstrebens S. 185.

d) Der Begriff der Furcht Gottes (die Ängstlichkeit der Lebensanschauung) 190

2. Die positive Seite am christlichen Leben 199

a) Die spirituale Gesinnung 202
α) Der Unterschied zwischen Glaubenserlebnis und Glaubensverhalten S. 202. — *β*) Der Begriff der Liebe zu Gott. Die Frage, ob Gerhard durch die Mystik beeinflußt ist S. 204. *αα*) Die mystischen Gedanken der ersten Periode S. 200. — *ββ*) Die Anknüpfungspunkte in der orthodoxen Frömmigkeit für diese mystischen Gedanken S. 215. — *γγ*) Die Verarbeitung der mystischen Gedanken durch die Orthodoxie S. 218.

b) Das Gebiet der sittlichen Betätigung des Christen 233
α) dilectio proximi S. 235. — *β*) Die Lehre vom Beruf (vocatio universalis und personalis) S. 239. — Das Fehlen einer Sozialethik S. 240. — Die großen göttlichen Naturordnungen: Der ordo triplex hierarchicus. Kirche und Staat S. 242. — Familie S. 249.

Die sittliche Vollkommenheit 252

Zusmmenfassung 255

Schluß: Das Ergebnis 256

Einleitung.

Weil die Bedeutung der reformatorischen Theologie gegenüber dem mittelalterlichen Semipelagianismus nicht zum wenigsten in der tieferen Erfassung der ethischen Maßstäbe und in der klareren Erkenntnis der Bedeutung des christlichen Glaubens für das sittliche Leben besteht, so ist es eine wichtige Frage: inwieweit hat die Theologie der folgenden Generationen, der Orthodoxie, es verstanden, diese ethische Position im Kampf gegen ihre Gegner zu verteidigen und auszugestalten? Wenn auch der geschichtliche Erfolg nicht der einzige, ja nicht einmal der entscheidende Maßstab zur Beurteilung des Wertes einer Erkenntnis ist — es hat zu allen Zeiten Ideen gegeben, die unverstanden blieben und deren Wahrheit erst nach Jahrhunderten erkannt wurde —, so kann man doch immer durch das Studium der Art und Weise, in der eine neue Erkenntnis von der Folgezeit angeeignet und verarbeitet wurde, einen Eindruck davon bekommen, welches die unmittelbar durchschlagenden Momente dieser neuen Position waren, oder wo tatsächliche Unklarheiten ein Verständnis hinderten. Die Frage nach der Ethik der Orthodoxie ist deshalb nicht nur für den Historiker, sondern besonders für den Systematiker, der ein Urteil über den Wert der ethischen Grundanschauung der Reformation gewinnen will, ein interessantes Problem.

Das vulgäre Urteil über den Grundcharakter der altprotestantisch-orthodoxen Theologie allerdings läßt eine Untersuchung der orthodoxen Ethik ziemlich aussichtslos erscheinen. Wenn es richtig ist, daß nach der Acceptierung der Konkordienformel in der lutherischen Kirche „jene kalte Friedhofsruhe eintrat, nur durch das ekelhafte Gebeiße einer zähnefletschenden Polemik zeitweilig

unterbrochen", daß „die ganze Arbeit in geistlosen Schematismus versank", wenn die auf dieser Grundlage entstehenden „unförmlichen, massenhaften Werke, angefüllt mit allem Wust der Schule, den Geist der Gottesgelehrtheit erstickten, Herz und Leben leer ließen",[1]) dann hat es keinen Sinn, nach der ethischen Grundanschauung eines Theologen einer solchen Zeit zu fragen. Denn nur da kann ja von einer ethischen Anschauung im Ernst geredet werden, wo irgend ein Gefühl dafür vorhanden ist, daß das im christlichen Glauben gegebene Verhältnis des Menschen zu Gott für die Auffassung und Gestaltung des Lebens praktisch bedeutsam ist. Nach dem eben zitierten Urteil aber hat jene Zeit nur für den Ausbau der schulmäßig überlieferten Lehre von der Rechtfertigung, nicht aber für die praktische Seite des Christentums Sinn gehabt. Ein wirkliches Recht zu einer Bearbeitung der orthodoxen Ethik ist nur dann vorhanden, wenn man von der Voraussetzung ausgehen kann, daß die vulgäre Beurteilung des praktischen Gehalts der orthodoxen Theologie über das Ziel hinausschießt.

Jenes absprechende Urteil kann nun aber tatsächlich seit den eindringenden Arbeiten Tholucks[2]) für veraltet gelten. So berechtigt die pietistische Klage über die sittliche Verwilderung der lutherischen Christenheit in der Zeit vor und nach dem dreißig-

[1]) So Frank, die jenaische Theologie S. 26 ff., ähnlich Geschichte der prot. Theologie I, 329. Auch sonst findet man oft ähnliche absprechende Urteile: vgl. Planck, Gesch. der Theol. seit der C. F. 70 ff. „Der Religionsvortrag war auf die allertraurigste Art entstellt und die Polemik war die Hauptwissenschaft . ." Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik 513: „Die Pflichten christlicher Liebe brachte die luth. Kirche wilder Streitlust und empörender Unduldsamkeit leichten Herzens zum Opfer und versank darum immer mehr in toten Formelglauben und mechanischen Sakramentsdienst. Die Predigten waren nicht erbaulich, nicht sittlich fördernd, sondern voll von Polemik"; Henke, Georg Calixt I, 363, Gaß, Gesch. d. Dogmatik I 150, 155.

[2]) Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. und das akademische Leben des 17. Jahrh., 1852; Lebenszeugen der lutherischen Kirche 1859. In ähnlicher Weise haben die Bücher Ritschls, Rechtfertigung und Versöhnung I[3], 1889 und besonders die Geschichte des Pietismus II 1, 1884 zur richtigen Schätzung der Orthodoxie verholfen, trotzdem sich seine Gesichtspunkte in der modernen Arbeit zum Teil als verfehlt herausstellten, vgl. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891.

jährigen Kriege ist,[1]) man darf über dieser Klage nicht vergessen, daß die lutherische Kirche in dieser ganzen Zeit eine Fülle von frommen lebendigen Christen an ihrer Spitze gesehen hat, die mit Kraft und Erfolg an der Besserung des religiösen und sittlichen Lebens des Volkes arbeiteten.[2]) Der Hinweis darauf, daß die wissenschaftliche Hauptbetätigung der Orthodoxie in konfessioneller Polemik bestanden habe, daß dagegen charakteristischer Weise die Ethik bis auf Calixt keine Bearbeitung erfahren habe, kann auch nicht mehr als Gegengrund gegen die Betonung der praktischen Richtung der Orthodoxie geltend gemacht werden, seitdem Schneckenburger und Schweizer durch die Aufzeigung der Tiefe des konfessionellen Gegensatzes ein neues Verständnis für die damalige Polemik vermittelt haben, seitdem die Arbeiten von Schwarz und Pelt auf eine Reihe von ethischen Schriften vor Calixt aufmerksam gemacht haben.[3]) Es kann somit heutzutage als ein wissenschaftlich gesichertes Ergebnis gelten, daß jene innere Voraussetzung, das Verständnis für die praktisch-ethische Bedeutung des christlichen Glaubens, der Orthodoxie im ganzen nicht gefehlt hat.[4]) Eine Untersuchung der orthodoxen

---

[1]) Insbesondere Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie 1700, Th. II, Buch XVII, ist für das pietistische (Walch, Religionsstreitigkeiten 1733, I, 544) und rationalistische (Stäudlin, Geschichte der Moral 1808, 202, 284 ff., 302 ff., Planck, a. a. O., de Wette, christl. Sittenlehre II 2, 292 ff.) Urteil maßgebend. Arnold hat die ausgesprochene Tendenz, alle Frommen als Verfolgte der Orthodoxie darzustellen.

[2]) Tholuck, Lebenszeugen und luth. Theol. Wittenbergs: Leyser, Meisner, Johann Gerhard, Jakob Martini — aber besonders R. E.[3], XV, 671 ff. die bedeutenden Prediger und asketischen Schriftsteller: Joh. Arndt, Herberger, Meyfart, Dilherr, Heermann, Joh. Val. Andreä, Schuppius, Lütkemann, H. Müller, Scriver, Seb. Schmidt und viele andere.

[3]) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs 1855. Schweizer, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche 1844 ff. Pelt, Die christl. Ethik in der luth. Kirche vor Calixt, St. Kr. 1848, 271—319. Schwarz, Thomas Venatorius, St. Kr. 1850, 79—142; derselbe, Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, St. Kr. 1853, 1—45.

[4]) Zur Wirksamkeit der Orthodoxie auf das Volksleben vgl. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik II, 237 ff. (Hauszucht und Andachtsbücher); Möller-Kawerau 403 ff. (Katechismus, Beichtstuhl, gutes Gewissen zur Arbeit, Veredelung der Eheauffassung, daneben alter Aberglaube); Köhler, Die Bestrebungen der ev. Fürsten des 16. Jahrh. zur sittl. Erneuerung des Volkslebens, ZhTh 1875, 267 ff. (landesherrliche Verfügungen zur Hebung des Pfarrerstandes, der Privat-

Ethik braucht also nicht einen völlig fremden Gesichtspunkt an ihren Gegenstand heranzubringen, sondern der Grundcharakter der orthodoxen Theologie macht eine ungezwungene Untersuchung der in ihr enthaltenen ethischen Elemente möglich.

Im Hinblick auf Hönnickes „Studien zur altprotestantischen Ethik“ 1902, könnte man nun allerdings die Notwendigkeit einer erneuten Bearbeitung dieses Gegenstandes anfechten, zumal, wenn man eine Bemerkung Tröltschs in seiner Rezension der H.schen Studien (Gött. Gel. Anz. 1902, 577 ff.) in Betracht zieht: man bedürfe heutzutage nicht mehr einer Untersuchung der ethischen Grundanschauungen der Orthodoxie, seitdem durch Ritschl die Identität des Problems der katholischen und altprotestantischen Ethik und die nur wenig genügende Weiterbildung der katholischen durch die orthodoxe Ethik erwiesen sei; vielmehr sei eine aus den Quellen geschöpfte Darstellung der kleinbürgerlich-territorialistischen Auffassung von Staat, Familie und Gesellschaft im Gegensatz zu der katholischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Kultur und Kirche und zur modernen humanistischen Ethik ein dringendes Bedürfnis. Dieser Tröltschsche Einwand ist indessen nicht stichhaltig. So anziehend die Aufgabe, die er stellt, sicherlich ist, so läßt sie sich doch tatsächlich nur auf der Grundlage einer Untersuchung über das Verhältnis zwischen der natürlichen und christlichen Sittlichkeit, sowie über die Eigentümlichkeit dieser christlichen Sittlichkeit wirklich sachgemäß lösen. Hönnickes Arbeit aber macht eine Neubearbeitung gerade dieser Probleme durchaus nicht entbehrlich. Zwar ist der Gesichtspunkt, unter den H. die altprotestantische Ethik stellt, der Begriff der poenitentia, richtig. Trotzdem kann man doch kaum sagen, daß die Ausführung dieses Grundgedankens ein sehr deutliches Bild der ganzen Ethik gäbe. Zwei Mängel haben dies vor allem ver-

beichte, Kirchenzucht, Schutz der Ehe, gegen Luxus, Mängel: kein christliches Gemeindeleben, polizeiliche Bevormundung im Dienst der Kirche, zusammenhängend mit der absolutistischen Auffassung der Obrigkeit); Wachsmut, Europäische Sittengeschichte 1838, V 1, 158 ff., bes. 284 ff. (der ernste Grundcharakter der Reformation wirkte mildernd auf üppige Landesitte, oft auch drückend). Erheblich pessimistischer urteilt Roscher, Geschichte der Nationalökonomie 1874, 120 ff. im Hinblick auf die Folgen der fürstlichen Agrarpolitik seit dem Bauernkrieg.

schuldet. Einmal behandelt die H.sche Arbeit einen zu großen Zeitraum: man bekommt infolgedessen zwar eine Fülle von Material aus den Werken Melanchthons, Gerhards und Quenstedts, aber keinen Einblick in die inneren Zusammenhänge der Anschauungen dieser Männer. Zweitens aber beschränkt sich das Studium H.s fast völlig auf die dogmatischen Hauptwerke. Gerade die Erbauungsschriften bieten jedoch naturgemäß besonders wichtiges ethisches Material. Diese beiden Hauptmängel legen somit für eine erneute Bearbeitung einerseits Beschränkung auf nur einen Theologen, andererseits Ausdehnung der Untersuchung auf die praktisch-erbauliche Literatur nahe. So wird es vielleicht möglich, ein zutreffenderes anschaulicheres Bild jener Ethik zu geben, als es bisher möglich war.

Die Wahl der Ethik Johann Gerhards als Gegenstand einer solchen monographischen Arbeit braucht bei der Bedeutung dieses größten Orthodoxen nicht gerechtfertigt zu werden. In ihm konzentrieren sich die besten inneren Kräfte der ganzen damaligen Zeit. Gerade an ihm werden wir deshalb den inneren Grundcharakter der lutherischen Ethik am deutlichsten erkennen können.[1])

[1]) In der nachfolgenden Arbeit hat infolgedessen die Darstellung der Ethik Gerhards nicht den Sinn, als ob der Verfasser meinte, Gerhard sei ein besonders origineller Ethiker; sondern Gerhards Ethik ist als Paradigma der orthodox-lutherischen Ethik überhaupt zur Darstellung gebracht. Diese Vorbemerkung soll den eigentlich immerfort zu wiederholenden Hinweis darauf, daß Gerhard in allen entscheidenden Punkten von der reformatorischen Theologie abhängig ist, von vornherein überflüssig machen.

Der Ausgangspunkt.

Wir stellen uns die Aufgabe, ein Bild der Ethik Johann Gerhards zu geben. Soll diese Aufgabe eine klare Lösung finden, so müssen wir uns zunächst über die Begriffsbestimmung dessen, was unter Ethik verstanden werden soll, klar werden.

Eine solche Begriffsbestimmung begegnet aber eigentümlichen Schwierigkeiten. Das Wort „Ethik" hat nämlich seit der Zeit der Orthodoxie einen anderen Sinn bekommen. Während wir heutzutage gewohnt sind, das Wort „Ethik" als Allgemeinbegriff für die wissenschaftliche Durchforschung der Beziehungen der Menschen untereinander und ihres Verhaltens innerhalb dieser Beziehungen zu gebrauchen, und dann je nachdem, ob diese wissenschaftliche Durchforschung sich auf allgemein menschliche oder speziell christliche Grundlage stellt, von philosophischer resp. theologischer Ethik sprechen, hat man zur Zeit der Orthodoxie den Begriff der Ethik nur auf die Philosophie angewandt, nicht aber auf die Theologie. So ist für Johann Gerhard die Ethica eine praktisch-philosophische Disziplin vgl. Methodus 93: philosophiae partes sunt vel instrumentales, vel reales; instrumentales Logica et Rhetorica; reales sunt vel theoreticae, ut Metaphysica, Physica, Mathematica, vel practicae, ut Ethica, Politica, Oeconomica. Unter Ethik verstand er die philosophische Tugendlehre, und als Muster schwebt ihm die nikomachische Ethik des Aristoteles vor, oder solche Bücher, wie die epitome philosophiae moralis von Melanchthon. Diese Ethik, oder besser Moralphilosophie, wurde auch im akademischen Lehrbetrieb behandelt. Der Begriff der „Ethik", der Moral, der virtus moralis, des bonum morale hat somit einen festumgrenzten Inhalt: Die Ethik umfaßt das ganze Gebiet der iustitia civilis seu philosophica, das Gebiet des

natürlichen, nichtchristlichen Lebens. Daß Calixt ein Buch mit dem Titel „epitome theologiae moralis“ erscheinen ließ, war auf lutherischem Boden ein Novum.[1]) Nur die Reformierten und Jesuiten hatten sich bisher diese Vermischung der Philosophie mit der Theologie, des Gebiets der ratio mit dem der revelatio zu schulden kommen lassen. Die Lutheraner dagegen betonten mit Energie die Scheidung zwischen diesen Gebieten. Deshalb machen sie auch einen klaren Unterschied zwischen den virtutes theologicae seu spirituales und virtutes ethicae seu morales. Der zweite Teil der philosophia sobria von Balthasar Meisner (1611) hat hauptsächlich die Tendenz, gegenüber der Keckermannschen[2]) Vermischung dieser beiden Größen, die auf einen nur graduellen Unterschied zwischen beiden Arten hinausläuft, den spezifischen Unterschied (478 ff.) der ethischen und theologischen Tugenden zu bestimmen. Es ist also eine wissenschaftlich wohlüberlegte, bewußte Maßnahme, wenn Gerhard den Begriff der Ethik oder Moral nur auf die philosophische Ethik anwendet, ihn dagegen nicht auf dem Gebiete der Theologie gebraucht.

Unser Ziel ist es nun aber nicht, die philosophische Ethik Joh. Gerhards darzustellen, sondern ein Verständnis seiner Auffassung des Christlich-Sittlichen zu gewinnen.[3]) Gerade für diesen Gegenstand lehnt Joh. Gerhard, wie wir oben sahen, die

[1]) Die regula vitae des David Chyträus, die von der Idee des tertius usus legis beherrscht ist, gebraucht den Titel Ethica oder theol. mor. nicht. Dementsprechend gebraucht Thomas Venatorius den Titel: de virtute christiana. Paul von Eitzens Ethicae doctrinae libri IV 1571 ist zum großen Teil Ethik auf der Grundlage der lex naturae und zieht den Unterschied zwischen virtutes theol. und phil. nur beiläufig in Betracht. —

[2]) Auf reformiertem Boden findet sich bezeichnenderweise zum ersten Mal der Begriff der christlichen Ethik: Danäus, ethicae christianae libri tres 1577, ein Buch, das ein Muster für die Vermischung philosophischer und christlicher Gesichtspunkte ist (vgl. Pelt, a. a. O. 310, Schweizer, die Entwicklung des Moralsystems in der ref. K. St. Kr. 1850, 22 ff., Luthardt a. a. O. 100 ff.).

[3]) Die Frage also nach der philosophischen Ethik der Orthodoxie wird in dieser Arbeit nicht ins Auge gefaßt (also auch nicht nach dem Verhältnis der orthodoxen Ethik zu Aristoteles und zur Scholastik). Es soll vielmehr ein Verständnis der orthodoxen Auffassung des christlichen Lebens gewonnen werden.

Bezeichnung „Ethik“ ab. Andererseits ist es nicht angezeigt, irgend einen beliebigen modernen Begriff von Ethik unserer Erörterung zugrunde zu legen, und für die Vorstellungen, die sich mit diesem modernen Begriff verbinden, Belegstellen zu suchen. Ein derartiges Verfahren würde nicht nur durchaus jeder historischen Methode widersprechen, sondern vor allem einen wirklichen Einblick in die inneren Zusammenhänge der orthodoxen Theologie unmöglich machen. Soll dieser Irrweg vermieden werden, so müssen wir die Frage aufwerfen: Hat Johann Gerhard vielleicht eine Gesamtbezeichnung für das von uns ins Auge gefaßte Gebiet? Können wir nicht aus seinen Schriften selbst eine klare Begrenzung der Probleme der christlichen Ethik gegenüber der philosophischen Ethik einerseits, der Dogmatik andererseits gewinnen? Hat er vielleicht selbst diesen Gegenstand irgendwie gesondert bearbeitet? Wenn wir diese Fragen bejahen können, dann haben wir eine klare Begriffsbestimmung unseres Gegenstandes, und die Vorbedingung für eine zutreffende Lösung unserer Aufgabe ist gegeben.

Diese Fragen können nun aber wirklich bejaht werden. Gerhard hat nämlich die spezifisch praktisch gearteten Partien seiner loci auch zusammenhängend monographisch behandelt, einmal in der schola pietatis (1622/23) und sodann in den disputationes de studio pietatis (1624).[1]) Da beide Schriften sich sehr ähnlich sind, so genügt es für unsern Zweck, wenn wir den Nachweis, daß es sich wirklich um ethische Schriften handelt, nur bei einer dieser beiden Schriften führen. Wir wählen wegen ihres unzweifelhaft wissenschaftlichen Charakters die Disputationen.[2])

Gerhard will in ihnen nachweisen, daß der Abfall der Papisten, der Calvinisten und der Sozinianer von der neuen Lehre einen Verfall der praktischen Frömmigkeit zur Folge haben müsse.

[1]) Hönnicke S. 96 erwähnt die beiden Schriften, hat aber die disp. nicht erkennbar, die schola pietatis nur wenig benutzt.

[2]) Die schola pietatis will Erbauungsbuch sein; als solches verdient sie die vulgäre Nichtachtung (vgl. schon Spener: Fischer, Vita Gerhardi 454, Schröckh, KG IV. 455 ff.). Tatsächlich ist sie eine christliche Ethik, was bisher nur Joh. Friedr. Mayer in seiner Bibliotheca scriptorum theologiae moralis erkannt hat; als solche verdient sie Interesse.

Deshalb sei die richtige Auffassung und Wertung des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Religion, die richtige Vorstellung von der Entstehung und Pflege des sittlichen Lebens, von den schriftgemäß berechtigten Motiven und von der Norm und dem Inhalt des christlichen Lebens praktisch von größter Bedeutung. Wenn nun allerdings Gerhard als den Gegenstand seiner Untersuchung (254) näher die richtige Vorstellung von der pietas fixiert (vgl. auch den Titel disp. de studio pietatis), so scheint das gegen unsere Behauptung zu sprechen. Indessen gerade die Definition des Begriffs pietas zeigt, daß ihm doch etwa der moderne Begriff der christlichen Ethik vorschwebt. Er definiert nämlich pietas mit oboedientia erga totam Dei legem, adeoque etiam pro fonte illius oboedientiae Deo gratae, vera scilicet poenitentia, cuius anima quasi est vera in Christum fides (255). Für Gerhard ist also pietas der Gehorsam gegen Gott und seinen Willen, d. h. eine Beschaffenheit des Menschen, die dem Willen Gottes entspricht. Diese Beschaffenheit hat ihre Quelle in der Buße, sofern die Seele der Buße der Glaube ist. Das Subjekt der pietas ist demgemäß der gläubige Christ, und die pietas selbst besteht in dem Gehorsam des Gläubigen gegen Gottes Willen, zu dem er die Kraft im Glauben selbst besitzt. Der Begriff der pietas wird genau unterschieden von dem Begriff des rechtfertigenden Glaubens, wie er im Mittelpunkt der Heilslehre steht. In der Heilslehre kommt die fides lediglich als rezeptives Organ für die göttliche Gnade in Betracht. Hier dagegen ist fides die Wurzel eines aktiven Verhaltens, das seine Norm in Gottes Willen hat und seinen Wirkungskreis sowohl im Verhältnis zu Gott, wie zum Nächsten findet. Im Begriff pietas wird also das ganze christliche Leben als einheitliche Willensbetätigung zusammengefaßt; wir haben es demgemäß mit einem ethischen Begriff zu tun. Eine christliche Ethik würde mithin nach Gerhard enthalten müssen die Lehre von dem aus dem christlichen Glauben herauswachsenden christlichen Leben, wie es sich gemäß der Norm des Dekalogs in religiöser und sittlicher Beziehung gestaltet. Die Disputationen entwickeln lediglich diesen Grundgedanken, sind also gleichsam ein Entwurf einer christlichen Ethik.

Ein kurzer Überblick über den weiteren Inhalt der Disputationen bestätigt dieses Resultat. Gerhard folgert zunächst aus der

obigen Definition, daß die pietas aus zwei Teilen bestehe, erstens aus der Quelle, der poenitentia, zweitens aus dem neuen Gehorsam, der dieser Quelle entströmt, wobei das Verhältnis näher so bestimmt wird, daß die poenitentia als arbor bona, die nova oboedientia als fructus bonae arboris definiert wird. Die ersten beiden Disputationen fassen zunächst die arbor bona ins Auge, die poenitentia. Als der entscheidende Mangel der katholischen Bußlehre erscheint das völlige Fehlen einer Einsicht in die Tiefe der menschlichen Verderbtheit, ein Mangel, der sich insbesondere in der Behauptung eines freien Willens und der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung und der opera supererrogatoria äußere, ferner aber wird darauf hingewiesen, daß mit der Beschreibung der Buße als virtus infusa ein magischer, unverständlicher Begriff aufgestellt werde: die Buße sei zu fassen als efficax motus cordis a spiritu sancto accensa et interior illuminatio ac renovatio mentis et voluntatis; sie habe den Glauben zum Mittelpunkt, die fiducialis beneficii Christi apprehensio et firma illa cordis fiducia . . Von vornherein wird also hier bei der Bestimmung des Wesens der Buße auf ihre Lebendigkeit Wert gelegt. Der Glaube als Wurzel der guten Werke, — das ist der wesentliche Inhalt der beiden ersten Disputationen. Damit ist die Grundlage gelegt. In disp. III und IV schildert er das Wesen des neuen Gehorsams als Werk des heiligen Geistes, der den Willen und Verstand des Menschen zum Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, nämlich die zehn Gebote, bewegt. Zu der am Schluß von IV bereits abgeschlossenen Erörterung bringt V noch einen Nachtrag über die Motive, die uns zum studium pietatis veranlassen sollen. Der Blick auf die Güte und Gerechtigkeit Gottes, unseres Schöpfers und Erlösers, und die Einsicht in die Sündigkeit der Menschen soll zum Eifer in der praktischen Bewährung des Christentums anregen. Während diese ersten fünf Disputationen sich allein mit der Widerlegung der katholischen Bußlehre beschäftigen, enthält disp. VI—VIII eine ganz analog gestaltete Verteidigung gegen die katholischen Einwürfe; disp. IX—XIII eine Auseinandersetzung mit den Calvinisten; disp. XIV—XVI mit den Photinianern (= Sozinianern). Aus dieser Inhaltsübersicht geht klar hervor, daß hier wirklich eine Art christlicher Ethik vorliegt, die von einer Definition des Inhalts

des christlichen Lebens (= pietas) ausgeht und sich scharf gegen die Betrachtung des Glaubens unter dem Gesichtspunkte der Heilslehre abgrenzt.

Die Fragen, die wir uns oben stellten, sind damit beantwortet. Wir haben nicht nötig, nach irgendwelchen modernen Gesichtspunkten unsere Stoffabgrenzung uns selbst zu suchen, sondern Joh. Gerhard selbst hat uns monographische Bearbeitungen dessen, was wir heutzutage „christliche Ethik" nennen, hinterlassen, in denen er das christliche Leben als aus bußfertigem Glauben entspringenden Gehorsam gegen den göttlichen Willen definiert, und demgemäß zunächst den Glauben als die lebendige Quelle des neuen Gehorsams, sodann den neuen Gehorsam an der Hand des Dekalogs behandelt.

Damit ist unserer Bearbeitung der Weg gewiesen. Es handelt sich darum, ein Verständnis für die in dieser Begriffsbestimmung enthaltene eigentümliche Auffassung der christlichen Ethik zu gewinnen.

Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung kann nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft sein. Die Bußlehre ist der Organisationspunkt nicht nur der Heilslehre, sondern auch der Ethik. Die Disputationen setzen in der Bußlehre ein: Der bußfertige Christ erkennt in der contritio das völlige Unvermögen seiner eigenen menschlichen Kräfte zur Erfüllung des göttlichen Willens, in der fides dagegen werden ihm göttliche Kräfte zu einem neuen Leben vermittelt. Es ist nicht richtig, wenn Tröltsch 133 behauptet: „nur in diesem Sinne einer beständigen Vergegenwärtigung des Wertes und der Wahrheit des Glaubens hat die Buße ihre praktische Bedeutung und bildet sie den Grundton der lutherischen Frömmigkeit," sondern in der Buße liegen auch — das beweisen die oben zitierten Schriften Gerhards — die Wurzeln eines organisch aus ihr herauswachsenden neuen Lebens, einer für die lutherische Frömmigkeit charakteristischen Ethik. So muß also die Bußlehre der Ausgangspunkt unserer Darstellung sein.

In der Anordnung dagegen ist eine kleine Abweichung von der Gerhardschen Disposition, nämlich eine gesonderte Behandlung des im Bußbegriff gegebenen negativen Urteils über die natürliche Sittlichkeit zweckmäßig, damit es uns möglich wird, die in den

Disputationen nur angedeuteten Gesichtspunkte für die grundlegende Lehre von der Sünde und der Freiheit an der Hand der loci ausführlicher auseinanderzulegen. Damit ist die Anordnung, die sich im Übrigen an Gerhard anschließen kann, ungezwungen gegeben. Wenn der bußfertige Glaube als die Wurzel des neuen Gehorsams des Christen angesehen wird, so liegen in diesem Satz drei Behauptungen eingeschlossen, die einer Erläuterung bedürfen:

Erstens wird damit einer Gesetzeserfüllung, die nicht diese Wurzel hat, der Wert einer wirklichen Gesetzeserfüllung abgesprochen; damit ergibt sich für uns als erste Aufgabe, die Wertung zu bestimmen, die Gerhard der natürlichen Sittlichkeit zuteil werden läßt.

Zweitens wird die Behauptung aufgestellt, daß im bußfertigen Glauben die Wurzel wirklicher Gesetzeserfüllung liegt; die Aufgabe, mit der sich das darauffolgende Kapitel beschäftigt, ist mithin die Untersuchung des Problems, wie sich Gerhard die ethische Kraft des lebendigen Glaubens klar macht.

Drittens schließlich wird behauptet, daß nun dieser bußfertige Glaube die Wurzel eines wirklich neuen Lebens sei; dieses neue Leben nach seinen verschiedenen Beziehungen zu charakterisieren, muß die Aufgabe des 3. Kapitels sein.

Kapitel I.

Die im Bußbegriff gegebene Beurteilung des natürlichen Lebens.

Wie bewertet die lutherische Ethik die Sittlichkeit des natürlichen Menschen? Diese Frage gilt es zunächst zu beantworten.

Die Antwort lautet: Ehe durch contritio und fides im Herzen das geistliche Leben angefangen hat, ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ist der Mensch sittlich tot.

Dieser scharfzugespitzte Satz ist insofern ethisch außerordentlich bedeutsam, als sich in diesem vernichtenden Urteil über die sittliche Kraft des natürlichen Menschen der entscheidende Gegensatz zur katholisch-semipelagianischen Ethik offenbart. Der Nerv des Semipelagianismus liegt ja in der Behauptung der Leistungsfähigkeit des Menschen im Verhältnis zur göttlichen Gnade. An diesem Punkte mithin — das leuchtet unmittelbar ein — wird sich der Fortschritt der ethischen Erkenntnis des Luthertums über das Mittelalter, d. h. die Originalität der lutherischen Ethik, am klarsten verdeutlichen lassen.

Daß hier auf dem Gebiet der Anthropologie die tiefste Wurzel der konfessionellen Differenz liegt, das hat auch schon Johann Gerhard lebendig empfunden.[1]) Vor allem die glänzende Vorrede zum V. Buch der schola pietatis, in der er den konfessionellen Gegensatz in der Ethik zu präzisieren sucht, ist dafür bezeichnend. Er findet den eigentlichen Gegensatz zwischen

[1]) Er setzt sich hauptsächlich mit Bellarmin auseinander; vgl. Disputationum Roberti Bellarmini S. J. de controversiis christianae fidei adv. hæreticos tomi IV 1576 ff., von mir benutzt in der editio prima Romana 1832—40, besonders Band IV.

lutherischer und katholischer Ethik in der verschiedenen Beurteilung des menschlichen Herzens. Das Papsttum spreche auch dem Nichtwiedergeborenen und Nichterneuerten die Fähigkeit zu, aus eigenen natürlichen Kräften gute Werke zu tun und auf Grund des meritum de congruo Gottes Gnade zu verdienen, während es lutherischer Grundsatz sei: „ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen; vor unserer Bekehrung sind wir eitel dürre Ölbäume, wir müssen erst in den Baum des Lebens Jesum Christum gepflanzt und versetzt werden, sollen wir rechtschaffene gute Werke vollbringen.“ Der Hauptvorwurf gegen die semipelagianische Auffassung des Sittlichen besteht also darin, daß der Semipelagianismus das Gute und Böse im Menschen nicht in organischem Zusammenhang mit dem Wesen und der Grundrichtung des Menschen bestimme, sondern die ethischen Wertmaßstäbe atomistisch an die einzelnen Handlungen anlege. (Vgl. auch disp. 261 ff.) Aus solchen Prämissen folge dann notwendig eine starke Überschätzung der natürlichen Kräfte des Menschen. So entstehe eine Ethik der eigenen Kraft, welche die Gnade nur als Helferin zum selbstgetanen guten Werke heranziehe, in der die Begriffe satisfactio, meritum, perfectio die ethischen Grundbegriffe bildeten. Damit hänge naturgemäß eine ganz bestimmte ethische Praxis zusammen. Überall da, wo der Mensch denke: er könne etwas aus sich selbst heraus leisten, müsse mit innerer Notwendigkeit ein stolzes und hoffärtiges Herz entstehen, müsse die törichte Einbildung eigner Kraft das Wirken Gottes im Herzen des Menschen hindern. Solche ethische Richtung in Theorie und Praxis kam dem Lutheraner oberflächlich, ja sogar irreligiös und unsittlich vor. Er hatte die Empfindung, daß der Grundgegensatz zwischen böse und gut, zwischen Gottes Forderung und dem Tun des sündigen Menschen nicht erlebt sei: wer die Schrecken des Gesetzes kenne, wer schon einmal vor dem Willen des gewaltigen Gottes gestanden habe und an ihm verzweifelt sei, dem müsse die gesamte semipelagianische Ethik mit ihren steten Abschwächungen innerlich gottlos vorkommen. Weder die Tiefe des Falles, noch die Gewalt der Anforderungen Gottes, weder die Tiefe der menschlichen Bosheit, noch die Größe des göttlichen Zorns gegen die Sünde sei geahnt. Es sind infolgedessen die tiefsten religiösen und sittlichen

Interessen des Luthertums, die in diesem Kampf gegen die katholische Grundauffassung zum Austrag kommen. Die Ausführungen Gerhards über die contritio disp. 258—286 schola pietatis II 166 ff. wollen klarmachen, daß in der echten contritio das Gefühl der eignen Leistungsunfähigkeit, der Verzicht auf eine Ethik der eignen Kraft im Gedanken an die Tiefe der Sünde, an die Höhe und Majestät des Willens Gottes entstehen muß.

Durch diese Gegenüberstellung der These Gerhards und der katholischen Antithese wird unmittelbar die Bedeutsamkeit der G.schen These für das Verständnis seiner Ethik klar. Der konfessionelle Grundcharakter, oder besser die Originalität der lutherischen Ethik entscheidet sich in der Anthropologie, d. h. in der Lehre vom Urstand, von der Erbsünde und vom freien Willen.[1]) Und zwar läßt sich die ethische Bedeutung dieser Anthropologie in einen kurzen Satz zusammenfassen: der Mensch ist kraft der Erbsünde aller Freiheit zum Guten beraubt, so daß sein gesamtes Handeln von Natur sündig ist. In diesem Satz sind drei Behauptungen enthalten:

1. Ursprünglich hat der Mensch eine Freiheit zum Guten gehabt.
2. Dieser ursprüngliche Zustand ist durch die Erbsünde vernichtet.
3. Die Erbsünde schließt Unfreiheit zum Guten in sich.

1. Es ist für die orthodoxe Erbsündenlehre charakteristisch, daß die Erbsünde nicht einfach als der Naturzustand des Menschen in Gegensatz zum Gnadenzustand gesetzt wird, sondern daß sie als eine Verderbung der eigentlichen schöpfungsmäßigen Natur des Menschen aufgefaßt wird, ebenso, wie die Erlösung von der Orthodoxie nicht als die Erhebung des Menschen auf eine höhere Lebensstufe, sondern als Wiederherstellung der ursprünglichen Natur des Menschen bezeichnet wird,

[1]) Der Stoff für die Darstellung der G.schen Anthropologie befindet sich hauptsächlich in den loci. Die schola pietatis sowohl, wie die disput. schicken nur axiomatische Sätze über diesen Gegenstand voraus, um sich dann ganz auf die Darstellung der christlichen Ethik zu beschränken. Eine sekundäre (und zwar eine gute) Darstellung der G.schen Anthropologie findet sich in zusammenhängender Form meines Wissens nur bei Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik I 281 ff.

als reparatio iustitiae.[1]) An diesem Gegensatz des jetzigen Zustands zum ursprünglichen verdeutlichte sie sich die Schwere des ganzen Falls, gewann sie eine Rechtfertigung für die scharfe Betonung des Zornes Gottes über die gefallene Menschheit, zu gleicher Zeit verstand sie damit das erlösende Handeln Gottes als eine unmittelbare Vollendung seines ursprünglichen Schöpfungsplanes, als die Herstellung der ursprünglich beabsichtigten und vorhandenen Würde des Menschen. Die Idee der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit ist somit nicht eine rein historische Arabeske, sondern hat im ganzen der orthodoxen theologischen Gesamtanschauung eine tiefeinschneidende Bedeutung.

Wenn wir nun die Aufgabe, uns einen Einblick in die ethische Bedeutung der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit zu verschaffen, näher ins Auge fassen, so fällt zunächst die Tatsache auf, daß die ursprüngliche Natur des Menschen nicht einfach mit dem Begriff der imago Dei identifiziert wird. Da nämlich auch nach dem Fall der Mensch seinem Wesen nach Mensch bleibt, so kann konsequenterweise das Ebenbild Gottes, das als im Sündenfall verloren gedacht ist, nicht identisch sein mit dem, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Ebenso folgt aus der Tatsache, daß das Ziel der Erneuerung in der Herstellung der imago Dei besteht, mit Notwendigkeit, daß der Mensch vor der Erneuerung zwar als Mensch, aber als nicht im Besitz der imago Dei befindlich angesehen werden muß.[2]) Es muß mithin unterschieden werden zwischen dem Wesen des Menschen und seinem ebenbildlichen Charakter, oder, wie Joh. Gerhard sagt, zwischen der Substanz des Menschen und dem Accidenz seiner Gottesebenbildlichkeit. Mit dem Begriff der Substanz wird hierbei das im Menschen bezeichnet, was im Ur-

[1]) Die Lehre von der imago Dei geht IV 245 aus von den Stellen Col. 3, 10, Eph. 4, 23, in denen als Inhalt der regeneratio die Erneuerung secundum imaginem Dei, qui creavit illum, bezeichnet wird; vgl. 246 ad imaginem Dei renovandi sumus; 242 cuius respectu homo iuxta Deum conditus, et ad imaginem Dei renovatur, in eo consistit imago Dei; at ratione cognitionis Dei, iustitiae et sanctitatis etc. renovatur, et eorum ratione iuxta Deum conditus est ad imaginem Dei; ergo in illis ipsis primaeva Dei imago in homine consistit; vgl. 290.

[2]) IV 246 imago Dei non est in ullo istorum respectu collocanda, qui in anima hominis etiam non renati animadvertuntur.

stand, im Fall, nach dem Fall und im Stand der Erlösung immer gleich ist: die sich stets gleichbleibende kreatürliche Beschaffenheit des Menschen. Die Accidenzien dagegen wechseln; zuerst bestimmt die imago Dei, dann das peccatum originis, schließlich wieder die durch die Erlösung zustande gebrachte imago Dei den Menschen. Wir nehmen zunächst absichtlich[1]) keine nähere Begriffsbestimmung des Gegensatzes von Substanz und Accidenz vor, sondern suchen zuerst einmal festzustellen, was Joh. G. sich unter beiden Begriffen konkret vorgestellt hat. Damit zerlegt sich die Untersuchung über den Menschen in seiner urständlichen Vollkommenheit in zwei Teile: a. in die Untersuchung des substantiellen Wesens des Menschen, und b. in die der accidentiellen imago Dei.

a. Der Mensch ist coeli et terrae quaedam epitome, er ist μικροκόσμος IV 239, XVIII 369 ff. Aph. succ. V 41. Sofern nämlich die ganze Welt des Geschaffenen teils aus Körper, teils aus Geist besteht, ist der Mensch, der sowohl im Besitz des Körpers als des Geistes ist, eine Welt im Kleinen. Die Vereinigung also zwischen Seele und Leib, animalischer und korporaler Natur ist das Charakteristische am Menschen[2]): er besteht einerseits aus pulvis terrae, andererseits aus der anima (dem Prinzip des Geistes im Menschen). Dieser Dualismus zwischen Seele und Leib ist mithin die Grundlage der Anthropologie.

Der Leib ist aus vier Elementen zusammengesetzt, und wird vom humidum radicale und calor nativus zusammengehalten IV 145, XVII 37. Die Seele zerfällt wieder in zwei Hälften, und

[1]) Damit stellen wir uns in methodischen Gegensatz zu Gaß und zu Koch. Gaß bestimmt zwar I 284 zuerst den Sinn der konkreten Beziehungen, die in dem Begriff der imago Dei zum Ausdruck kommen, um aber dann in seiner Kritik auszugehen von dem Wortsinn der Worte substantia und accidens und zu konstatieren, daß dadurch, daß etwas Unwesentliches (Accidentielles) über das Verhältnis zu Gott entscheide, das tiefere Interesse der Anthropologie nicht befriedigt werde. Koch (der ordo salutis S. 7 ff.) geht schlechtweg von metaphysischen Untersuchungen aus und kommt dadurch zu Resultaten, die mit dem gegebenen Tatbestand nicht übereinstimmen (s. sp.).

[2]) IV 239 quae in creaturis divisim, in homine conjunctim inveniuntur, cum de spiritualis et corporalis naturae communione participet. Daraus folgt unmittelbar eine zentrale Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung: mundus factus est propter hominem, ut homini serviret.

zwar ist die eine Hälfte der Seele mit der der Tiere gleichartig, die andere von ihr unterschieden.[1]) Schon der Name des Tieres (animal) zeigt, daß auch die Tiere im Besitz der anima sind. Die anima ist mithin in dieser Beziehung nichts anderes als sinnliches Lebensprinzip. (V 353 Anm. totus appetitus inferior seu sensitivus = vita animalis = anima vegetativa et sensitiva.) Die bestimmende Eigenart der potentiae inferiores liegt also im sinnlichen Charakter des Menschen: Das Ausschlaggebende für die potentiae inferiores ist der appetitus sensitivus V 352, der spontanei motus niederer Art aus sich hervortreibt (V 138 spontaneus motus in pueris, furiosis, somniantibus oritur non ex usu rationalis, sed sensitivi appetitus). Er unterscheidet sich von den übrigen Teilen der animalischen Seele, der potentia vegetans (der Fortpflanzungsfähigkeit), der potentia sentiens (der Reizbarkeit, Subjekt der fünf Sinne) und der potentia locomovens (der Fortbewegungsfähigkeit) dadurch, daß er appetitus ist, d. h. daß er aus sich herausstrebt, daß er begehrt; und zwar kann sich dies Begehren entweder auf Sättigung und Durststillung richten: das ist dann der instinctus naturalis V 138, der aus dem Bauch kommt; oder das Begehren richtet sich auf andere Gegenstände, die entweder Lust oder Unlust erregen (appetitus sensitivus im engeren Sinne); die entsprechenden Organe sind dann, wenn es sich um Berührungen handelt, die Nerven, wenn es sich dagegen nicht um Berührung handelt, das Herz, cor. Die Lust- und Unlustgefühle im Herzen tragen den Namen: Affekte: affectus cordis ist ein stehender Ausdruck IV 247, VIII 2 u. a. Die Eigenart der affectus cordis besteht darin, daß sie zwar rein passive Erregungen sind, aber doch den Charakter von Bewegungen an sich tragen, sofern sie nämlich Modifikationen des Begehrens sind (V 352 Anm. cor est principium omnium motuum in corpore). Die Affekte sind demgemäß durch irgendwelche Objekte erregte Lust- und Unlustgefühle des sinnlichen Begehrungsvermögens im Menschen (delectatio, approbatio IV 272; impetus ad iram, livorem, odia; contemtus, irasci, fiducia rerum praesentium IV 325).

[1]) V 201 wird zwischen vita animalis (quae nobis cum brutis communia, et ad vegetantem, sentientem et locomoventem potentiam pertinent) und vita humana (quae propria sunt homini = artes omnes mechanicae usw.) unterschieden.

In einer Beziehung gehen aber damit die affectus cordis schon über die Grenze des Reinsinnlichen hinaus: sie sind zwar sinnliche Erregungen, und insofern gehören sie zur sinnlichen Natur des Menschen; sie können aber erregt werden durch geistige Objekte. Die Affekte entstehen nicht nur bei Berührungen oder natürlichen Instinkten, sondern laetitia, beatitudo, quies, metus, terror, tristitia, odium, ira, fiducia, dilectio, amor sind Affekte, die auf Grund der Beeinflussung durch geistige Objekte erregt werden können IV 247; sie sind dann passiones, d. h. transmutationes appetitus sentientis, Modifikationen der Sinnlichkeit durch geistige Objekte.[1]) Diese Eigenschaft der Affekte ist wichtig. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Affekte je nach der Art der geistigen Objekte sich ändern können. Das Herz ist bestimmbar durch die vires superiores und bildet somit eine Brücke zwischen appetitus rationalis und sensitivus. Diese Bestimmung kann vom Intellekt ausgehen (z. B. wenn der heilige Geist im Wort wirkungskräftig ist und das Herz beifällig zustimmt, nachdem Affekte des Wohlgefallens erweckt waren), oder vom Willen: ein stark durch die ratio bestimmter Wille kann die Affekte in seine Gewalt zwingen, indem er sie entweder (politisch) an der Äußerung verhindert, oder (despotisch) völlig unterdrückt. Zugleich kann aber deshalb, weil die Affekte eine herrschende Stellung im Bereich der Sinnlichkeit haben, durch die Beeinflussung des Herzens auch auf die ganze übrige Sinnlichkeit eingewirkt werden. So ist also durch die Mittelstellung der Affekte die Möglichkeit der Herrschaft der vires superiores über alle vires inferiores gegeben.[2])

---

[1]) Ein Zeichen dafür, wie geistig diese Affekte gedacht sind, ist die Tatsache, daß III 167 selbst Gott misericordia, amor als Affekte zugeschrieben werden. Bei Gott sind allerdings die Affekte nicht Modifikationen der Sinnlichkeit (Mitleid und aegritudo sind dem actus purus unwürdig, ein Bestimmtwerden, ein Leiden ist für ihn ausgeschlossen), sondern actus voluntatis, Folge des spontanen Aussichheraustretens der göttlichen Gnade.

[2]) Wenn cor VIII 59 und 60 = omnes facultates animae, quae sunt actionum principia, und ebenso V 352 Anm. cor = tota voluntas, quae est actionum omnium in anima principium, sicut motuum omnium in corpore principium est cor, bezeichnet wird, so liegt die Ungenauigkeit des Ausdrucks beidemal klar zutage. In der ersten Stelle nämlich wird der Sprachgebrauch cor = facultates animae ausdrücklich als hebräische Phrase bezeichnet und nachher fallen gelassen. Ebenso zeigt die zweite Stelle in ganz

Von diesen vires inferiores (resp. potentiae oder facultates animae inferiores) unterschieden sind die vires superiores. Es sind zwei: die facultas intelligendi und die facultas volendi IV 246, mens und voluntas V 87. Wenn gewöhnlich zu mens und voluntas auch die affectus cordis hinzutreten (IV 247, 272, 325), so ist dabei immer vorausgesetzt, daß mens und voluntas den Primat über die affectus cordis haben, daß die höheren Seelenkräfte die niederen beherrschen (V 100 intelligit homo mente, voluntate libere eligit ac prosequitur corde); der Unterschied ist also nicht aufgehoben [1]), vielmehr kommt er gerade in diesem Herrscherverhältnis zum klaren Ausdruck. Der Unterschied nun zwischen den potentiae inferiores und superiores besteht darin, daß das Prinzip der höheren Kräfte nicht die Sinnlichkeit ist, sondern der Geist. Die Seele ist IV 239 als essentiale illud vitae spiraculum ἔσωθεν per inspirationem Dei dem Menschen gegeben. Sofern die Seele mit diesem Ausdruck als spiraculum vitae bezeichnet wird, ist sie Lebensprinzip im allgemeinen, aber mit spiraculum vitae wird zugleich die Eigenart und Herkunft des menschlich-seelischen Lebens bezeichnet. Die Seele ist ihrer Natur nach Geist spiritus (vgl. III 96 Deus summus ille increatus spiritus nobis hominibus corporeis dedit spiritum viventem (Gen 2, 7), animam puta rationalem, besonders XVII 77 anima,

naiver Weise hintereinander einen doppelten Sprachgebrauch (cor = voluntas + cor), will also sagen, daß die Stelle Dtr. 6, 5 sich nicht ganz genau an die dogmatische Terminologie hält (V 326 vocabulo cordis scriptura etiam mentem complectitur). Merkwürdigerweise führt Hönnicke 33 Anm. 2 gerade diese Stellen, die den Begriff des cor auf die vires superiores erweitern, dafür an, daß der appetitus sensitivus „materialistisch" gedacht sei. Daß dadurch seine ohnehin ziemlich dürftigen Angaben klarer würden, kann man nicht sagen. Überhaupt treffen H.s Aussagen über die Psychologie Gerhards u. Quenstedts 33 zum großen Teil für Gerhard nicht zu. (Daß die essentia, das ens per se den Zusammenhang zwischen Leib und Seele mit dem Übersinnlichen vermittele, ist ebenso unzutreffend für Gerhard, wie der Satz: „Accidenzien der Seele sind Intellekt, Wille und Triebleben".)

[1]) Er macht sich insbesondere auch darin geltend, daß die voluntas immer nur mit motus, dagegen cor mit affectus vereint gedacht ist V 100 ff. Das Leidenschaftliche geziemt den höheren Kräften der Seele nicht. — Die Einteilung intellectus, voluntas, memoria IV 240 oder memoria, voluntas, cor VI 252 steht nur in Zitaten, kommt also für G.s Psychologie nicht in Betracht.

quae spiritus est).[1]) Das heißt aber nichts anderes, als daß der Mensch schöpfungsgemäß mit göttlichem Wesen begabt ist: Der Geist, den der Mensch bekommt, ist Anteil am göttlichen Geist (III 96 summus ille spiritus est creator nostri spiritus, eiusque principium et finis; non ergo quiescit spiritus noster, nisi in suo principio). Der Mensch nimmt also kraft seiner Begabung mit dem Geist an dem metaphysischen Gegensatz zwischen Welt und Gottheit teil. Als Geist aber ist die Seele unkörperlich und unsterblich (III 96, IV 246, XVII 42, 149 ff., XVIII 370, Sch. p. III 132/3).[2]) Daraus folgt unmittelbar, daß der Mensch nicht im Körperlichen sein Ziel finden kann: seine eigentliche Heimat ist Gott. (III 96 nihil quod est corporeum et visibile, animae nostrae desiderium potest satiare et explere . . . . siquidem hic spiritus noster ad aeternitatem creatus est, in aeterno igitur incorporeo et increato spiritu quietem suam unice quaerat.) Deshalb sehnt er sich nach Gott: o anima ad aeternitatem condita, exue amorem terrenorum et transitoriorum, ac coelestia, utpote sempiterna unice desidera III 109.

[1]) XVII 80 wird die Spiritualität der Seele gegen Theophrast und die Schwenkfeldianer verteidigt, die eine Dreiteilung corpus, anima, spiritus wollen: anima dicitur, in quantum est vita corporis, spiritus, in quantum est substantia spiritualis. Diese Spiritualität der Seele tritt im Jenseits rein heraus XVIII 28. An Stelle des vorstellungsmässigen Erkennens tritt dann ein intelligere sine recessu ad phantasmata (Vorstellungen) . . . . rein ex influxu superioris luminis ein. Diese Verwandtschaft zwischen der Spiritualität der Seele und reinem Erkennen ist die Ursache für die ganze intellektualistische Psychologie. Des Geistes eigentliche Tätigkeit ist Erkennen.

[2]) Die Einwände gegen die Unsterblichkeit XVII 169 ff. werden unter Betonung der Spiritualität der Seele zurückgewiesen, indem gegenüber dem Versuch, aus der Tatsache der Zeugung die Materialität der Seele zu beweisen, eine traduzianische Psychologie, die Leib und Seele als totum compositum sich fortpflanzen läßt, festgehalten wird; gegenüber dem Versuch, aus der Tatsache der Leidensfähigkeit (Affekte!) die Vergänglichkeit der Seele zu schließen, die Geistigkeit der seelischen Affekte behauptet wird; gegenüber dem Versuch, aus der Tatsache, daß die Seele nur in Verbindung mi dem Körper sich innerlich bereichert, die Untrennbarkeit beider und damit die Sterblichkeit der Seele zu folgern, zwischen der potentia intelligendi ac sentiendi der anima und dem videre des Körpers eine gegenseitige Korrespondenz behauptet wird. Die zugrunde liegende Anschauung ist folgende: die anima spiritualis ist das ewige Prinzip (Entelechie des Aristoteles) der leiblichen Aktionen, und vermittelt so die Wirkung des Ewigen auf das Irdische.

Die Begabung des Menschen mit der spiritualen Seele, d. h. der schöpfungsmäßige Anteil des Menschen an der überkreatürlichen Welt des Geistes, schließt aber zugleich auch eine über das Maß des Reinkreatürlichen hinausgehende Leistungsfähigkeit des Menschen in sich: die Seele des Menschen ist eine anima rationalis. Mit der Aussage, daß die Seele spiritualis ist, wird der metaphysische Charakter, die metaphysische Herkunft der Seele bezeichnet und deshalb auch ihr metaphysisches Ziel: mit der Aussage, daß die anima rationalis ist, wird gesagt, was für eine Kraft die Seele auf Grund ihrer metaphysischen Substanz besitzt. Die ratio ist das inhaltliche Prinzip der vires superiores hominis. Wenn man nun aber fragt, was die ratio ihrem Wesen nach ist, so ist die Beobachtung wertvoll, daß ratio oft mit mens zusammensteht, ja manchmal sogar an Stelle von mens steht. IV 330 wird statt mens oder intellectus und voluntas ratio und voluntas zusammengestellt. Daraus folgt, daß die ratio durchaus als eine Fähigkeit des Erkennens gedacht ist.[1]) Und zwar wird anscheinend ratio im Unterschied von mens und intellectus als gesteigerte Erkenntnisfähigkeit aufgefaßt werden müssen. In zwei Fällen nämlich wird der Begriff der ratio besonders häufig gebraucht. 1. In erster Linie ist ratio die Fähigkeit (V 201, I 76 ff.) zu technischer Gewandtheit und zu philosophischer Erkenntnis, d. h. aber: die ratio befähigt den Menschen zur Beherrschung der Welt, befähigt ihn dazu, seinen Willen und seinen Körper der zweckvollen Überlegung dienstbar zu machen. Die ratio ist also offenbar als die Fähigkeit gedacht, unter Berücksichtigung der Umstände klar zu urteilen und dieses Urteil im Handeln zu verwirklichen. Ist mens und intellectus eine Bezeichnung der Erkenntnisfähigkeit im allgemeinen, so ist ratio demgegenüber die Fähigkeit zu urteilen, zu schließen, nach proprietates zu unterscheiden usw. Diese Fähigkeit zur Abstraktion macht es dann aber der ratio auch möglich, 2. der Wirklichkeit Gottes und der unsichtbaren Welt offen zu stehen. Kraft seiner ratio ist der Mensch in gewissen Grenzen zu einer Art natürlich-philosophischer Gotteserkenntnis fähig (vgl. die Erörterung über den usus κατα-

[1]) Zur Lehre von der ratio vgl. bes. Tröltsch — die Hauptstellen bei Gerhard I 76, 93 ff., II 371, Meth. 93 ff.

σκευαστικός I 76).[1]) In der ratio wird die Brücke zwischen der Welt Gottes und der Sinnlichkeitswelt geschlagen. Der Mensch hat in der ratio ein Organ der Beeinflußbarkeit durch Gott. Im Idealzustand ist die ratio ganz auf die Erkenntnis Gottes und seines Willens gerichtet IV 247, sie folgt der lux verbi II 371, sie läßt sich bestimmen in ihrer Erkenntnistätigkeit durch das principium et fundamentum cognoscendi auf dem Gebiet der Offenbarung, die Schrift.[2]) Kraft seiner rationalen Fähigkeit ist also tatsächlich der Mensch durch Gott bestimmbar. — In beiden Fällen jedoch ist die ratio immer bloß als formale Fähigkeit, als Potenz aufzufassen.

Indessen, es gehört doch auch der Wille zu den höheren Kräften der Seele. Was hat er für eine Bedeutung, wenn er auf der einen Seite zu den vires superiores, also zur anima rationalis gerechnet wird, andererseits aber doch klar von der ratio geschieden wird? Man könnte meinen, daß er eigentlich seinem Wesen nach vielmehr auf die Seite des appetitus gehören müßte: denn er ist doch seiner Art nach dem Begehren ähnlich: die Fähigkeit, einen gewünschten Gegenstand sich anzueignen; es besteht anscheinend zwischen cor und voluntas eigentlich kein so großer Unterschied: die feinen Differenzen zwischen affectus und motus erscheinen gesucht. Zumal, wenn man den Satz liest IV 247, ut ratio subderetur Deo, voluntas rationi, affectus atque omnes reliquae potentiae voluntati, so scheint die Voraussetzung gültig zu sein, daß zwar der Wille gegenüber den

---

[1]) Indessen muß man vorsichtig sein: die inhaltliche natürliche Gotteserkenntnis wird immer auf Reste der imago Dei, der qualitativen Ausstattung des Menschen, zurückgeführt I 93. Wissenschaftlich gültige Aussagen über Gott kann die natürliche Vernunft nicht machen. II 371 wird ihre Autorität als wissenschaftliches Prinzip auf die Sphäre des natürlichen Lebens beschränkt. Die ratio ist deshalb genauer als formale Fähigkeit, unbestimmte Gottesahnungen zu haben, zu bezeichnen. (I 76 Deum esse!)

[2]) I 79 unterscheidet deshalb zwischen ratio corrupta und regenerata: uno modo in opibus suis considerari potest, quas suo ingenio, suis usa principiis, ut sunt communes notiones, sensus, experientia, inductio, acquisitas habet; altero in iis, quas sinu suo aliunde, nempe e revelatione divina excipit; — uno modo, qualis est et in homine et philosopho, qua est homo et philosophus —; altero, qualis est in homine et philosopho christiano . . qua est christianus homo et christianus philosophus.

Affekten die Möglichkeit der Herrschaft hat, also ihm übergeordnet ist, daß jedoch andererseits die ratio das eigentliche Herrscherprinzip im Menschen ist, dem gegenüber Wille und Affekte sich in gleicher Weise unterordnen müssen. Indessen eine derartige Interpretation der Gerhardschen Psychologie wäre ganz verkehrt. Vielmehr betont G. den rationalen Charakter des Willens. Der Wille ist nämlich gegenüber dem Intellekt und dem cor ein durchaus selbständiges Vermögen, und er ist ein Vermögen, das durchaus rationalen Charakter trägt. 1. Er ist ein selbständiges Vermögen. V 87 ff. gibt eine Bestimmung dessen, was voluntarius ist. Es verhält sich nicht so, als ob äußere Einflüsse oder die natürlichen Instinkte einen unbeschränkten Einfluß über den Willen ausübten.[1]) Wäre das der Fall, so wäre der Wille nichts als eine Modifikation des Begehrens, des appetitus sensitivus. Der appetitus sensitivus nämlich beginnt sich sofort zu regen, wenn ein Objekt von außen an ihn herantritt oder ein inneres Bedürfnis des Hungers oder Dursts ihn treibt. Dagegen der Wille hat in sich selbst sein Prinzip, sua sponte seu interno motus principio aliquid vel amplectitur vel rejicit; er unterliegt nicht dem Zwang der Verhältnisse, nicht dem Trieb, sondern er hat ein eigenes selbstständiges inneres Prinzip, eine ihm von Gott im Unterschied vom Intellekt gegebene Eigentümlichkeit (V 88 naturalis atque essentialis a Deo indita voluntatis proprietas), die er sich stets bewahren muß, will er anders Wille bleiben. Ebensowenig, wie Wärme kalt sein kann, ebensowenig kann dieses innere Prinzip dem Willen fehlen — es ist ein Merkmal seines Begriffs. 2. Und zwar — das ist das Zweite — ist dies Prinzip die Fähigkeit zu wählen, auszusuchen resp. zu verwerfen. Während es

[1]) V 87—88 libertas adsignatur arbitrio, primum habito respectu ad modum agendi, quia talis est, ut voluntas, quatenus talis, libere agat, hoc est non cogatur aut violenter rapiatur externo motu, nec ex naturali instinctu solum agat, sed sponte sua seu interno motus principio aliquid vel amplectatur vel rejiciat; hoc sensu liberum et voluntarium sunt synonyma, ac voluntatem non liberam dicere, est perinde ac si quis dicere velit calidum absque calore. Vocatur haec lib. a coactione, qua fit, ut non possit voluntas cogi ad faciendum aliquid contra suam inclinationem; item lib. a necessitate sive interior, qua voluntas ἑκουσίως, sponte, libere sine coactione, vi insita ac προαιρέσει movetur, suique motus internum habet principium.

die Eigenart des Verstandes ist, zu erkennen, zu unterscheiden, zu fragen und zu urteilen, besteht die Eigenart des Willens in der Entscheidung, der bewußten Auswahl durch die Tat. (V 87 mens cognoscendo, discernendo, consultando, iudicando, voluntas eligendo et repudiando suum expedit officium.) Insofern aber hierin die verständige Überlegung eine Rolle spielt, insofern gehört das Willensvermögen zur rationalen Seite des Menschen. Es unterscheidet sich damit von den Affekten des Menschen. Der Wille wird nicht schlechthin überwältigt durch Gefallen oder Mißfallen an einem beliebigen Objekt, er wird nicht geleitet von einem Instinkt, sondern er ist die Fähigkeit, einen Gegenstand mit Bewußtsein und Überlegung zu ergreifen, eine verständige Handlung zu tun. Dadurch unterscheidet er sich auch vom Intellekt. Der Intellekt ist die Fähigkeit zu erkennen, und da die ratio für den Intellekt des Menschen den Ausschlag gibt, ist er die Fähigkeit, verständig zu urteilen, dagegen der Wille ist die Fähigkeit zu handeln, und da die ratio ihn innerlich bestimmt, überlegt zu handeln. Indem nun der Wille rational ist, ist er auch bestimmbar[1]) durch Gottes Willen. Unter der Voraussetzung nämlich, daß ihm zur Entscheidung und Auswahl Gottes Wille vorgelegt wird, kann er sich für ihn entscheiden. So schlägt die ratio nicht nur eine Brücke zwischen Erkennen und Gott, sondern auch zwischen Wollen und Gott. (Und sofern auch für die Affekte alles auf die dargebotenen Objekte ankommt, die ratio aber das göttliche Objekt darbieten kann, so liegt im rationalen Charakter der Seele auch das Bindeglied zwischen cor und Gott.) Im Begriff der ratio ist somit das Moment gegeben, das sowohl Intellekt als Wille über die Sphäre der Affekte hinaushebt in eine andere Sphäre, die des Geistes. Der Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit ist die Grundlage dieser Psychologie und das Wesen der Geistigkeit besteht darin, daß der Verstand, d. h. die verständige Überlegung den Ausschlag gibt, während das Wesen der Sinnlichkeit in dem unreflektierten Bestimmtwerden durch ein gefallendes oder mißfallendes Objekt besteht. (Gefallen und Mißfallen aber sind

[1]) Wir haben es hier in der Psychologie immer nur mit formalen Anlagen, Vermögen zu tun. Erst der ebenbildliche Charakter gibt der Form den Inhalt, die Qualität.

Modifikationen des sinnlichen Empfindens.) Dabei ist zu beachten, daß dieser Dualismus rein formaler Natur ist.

Die Konsequenz aber dieses psychologischen Rationalismus ist — das geht ohne weiteres aus dem bisherigen hervor, — die Behauptung der Wahlfreiheit, die Identifikation von Willensselbständigkeit und Wahlfreiheit des Willens. V 87 ex mentis et voluntatis *συνδρομῇ* et concursu nascitur id, quod vulgo vocatur liberum arbitrium, quod mentis et voluntatis facultas est ita, ut arbitrium pertineat ad mentem, liberum ad voluntatem. (Vgl. Lombard. sentent. lib. 2 dist. 24.)[1]) Wenn es auf Grund des umsichtigen Urteils des Verstandes dazu kommt, daß sich der Wille zu einer Handlung bestimmen läßt, so entsteht eine freie, auf Wahlfreiheit basierte Willenstat. Die Überlegung bietet verschiedene Möglichkeiten dar, der Wille entschließt sich für eine von ihnen V 87, XX 410 ff.; so kommt eine freie Handlung zustande, die im Willen selbst wurzelt, in der libertas a coactione et necessitate, in der rationalen Bestimmbarkeit des Willens. Damit ist also ein psychologisches Faktum gegeben, das zwar

[1]) Es ist sehr interessant, daß diese ganze Willenspsychologie, die sich auf Sätze der Thomas und Lombardus aufbaut, um deswillen, weil sie sich lediglich gegen den Vorwurf zu schützen sucht, daß die Reformation die Willensfreiheit leugne, die beiden Fragen nach der Spontaneität und Selbständigkeit des Willens und der Wahlfreiheit des Willens nicht scheidet. Auf S. 87 wird konstatiert, daß die Willensfreiheit sowohl durch mens, wie durch voluntas zustande komme, und ausdrücklich gegen Bellarmin betont, daß das iudicium mentis bedeutsam sei, wenn auch die Hauptsache der appetitus rationalis sei (vgl. Thomas I 9. 83, 3). Auf derselben Seite wird dann dieselbe Freiheit, die auf mens und voluntas aufgebaute Wahlfreiheit, lediglich aus dem Begriff der Selbständigkeit der voluntas entwickelt, indem im Begriff der voluntas die Fähigkeit der *προαίρεσις* vorausgesetzt wird. Die hier vorliegende Schwierigkeit ist jedenfalls deshalb G. nicht klar geworden, weil er sich nur gegen den Vorwurf eines die Selbständigkeit des Willens leugnenden Determinismus schützen wollte, den Determinismus aber nur durch einen die Gefahr des Semipelagianismus heraufbeschwörenden Indeterminismus bekämpfen zu können glaubt. Auch die Unterscheidung zwischen lib. arb. = mens ipsa et voluntas (facultas animae rationalis, quam illa cognoscendo et iudicando, haec eligendo et repudiando facit suum officium) und lib. arb. = tantum internum principium seu inclinatio, qua facultas in appetendo ducitur Conf. cath. 1434 ff. wird so auszulegen sein, daß das internum principium selbst, auf Grund dessen das appetere zustande kommt, ein eligere auf Grund vorheriger Beeinflussung durch die rationale Erwägung voraussetzt.

einen rein formalen Charakter hat, also schlechterdings noch kein Urteil über das tatsächliche Verhalten von mens und voluntas zu gegebenen Objekten zuläßt, das aber jede Handlung von einem bewußten in dem rationalen Charakter der Seele wurzelnden freien Willensentschluß abhängig macht — eine für die Psychologie der Sünde und des guten Werks höchst bedeutsame Tatsache.[1])

Wenn man diese ganze psychologische Konstruktion überblickt, so wird man zunächst den dualistischen Charakter dieser Psychologie betonen müssen. Und zwar handelt es sich um einen metaphysischen Dualismus. Es gibt zwei Welten, die Welt des Geistes und die Welt der Körperlichkeit; an beiden nimmt der Mensch teil. An der Welt des Geistes partizipiert er durch die anima rationalis = spiritus, an der Welt der Körperlichkeit durch seinen Leib und die anima vitalis. Dieser Gegensatz ist rein metaphysisch gedacht, d. h. nicht etwa irgendwie als ein ethischer Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, Geist und Sünde, sondern das ist die zugrunde liegende Weltanschauung: es gibt zwei übereinander liegende Welten, einmal die Welt des Übersinnlichen, des Geistes, der Ideen, und dann die Welt des Sinnlich-Empirischen. Diesem Dualismus ist dadurch die Spitze abgebrochen, daß beide Welten Gottes Hand entstammen, und deshalb an sich durchaus gut sind. Nur dadurch zeichnet sich die obere Welt vor der unteren aus, daß in ihr alle Schranken der Körperlichkeit (nicht aber die Körperlichkeit selbst) fallen.

Der Mensch hat nun kraft der Spiritualitat der ratio das Vermögen, sich durch beide Welten beeinflussen zu lassen. Weil aber die ratio eine gesteigerte Erkenntnisfähigkeit ist, so öffnet sich der Zugang zum Reich des Übersinnlichen durch das Erkennen: d. h. aber die religiöse Psychologie trägt intellektua-

---

[1]) Es wird so möglich, für den Stand der Erbsünde einerseits die Behauptung des serv. arb. aufrecht zu erhalten (das pecc. orig. schließt Erkenntnis des Guten aus, so liegt also nur das Böse zur Wahl vor), und doch andererseits zu sagen, der Mensch wählt das Böse frei. Zu gleicher Zeit baut sich hierauf die dem erbsündigen Menschen gegebene libertas in externis auf, sofern die ratio von Natur im Besitz der Herrschaft über die niedere Sphäre ist. Vgl. V 101.

listischen Charakter. Um Gedanken, Worte, Predigt handelt es sich demgemäß bei der göttlichen Offenbarung, die den Menschen bekehrt.[1]) Dieser intellektualistische Charakter der Psychologie macht sich insbesondere in der Willenspsychologie geltend. Der Wille ist ein zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt zwischen innestehendes Vermögen, durch das es möglich wird, daß der Mensch der übersinnlichen Welt, der er kraft der ratio offensteht, Einfluß auf die konkrete Gestaltung der sinnlichen Welt verschaffen kann. Das rational-intellektuelle Moment ist das Entscheidende am Willen: der Intellekt beherrscht ihn, bestimmt seine Eigentümlichkeit. In der Bejahung der psychologischen Wahlfreiheit des Menschen findet dieser Primat des Intellekts seinen spezifischen Ausdruck; denn das, was den Willen freimacht, ist sein rationaler Charakter. So beruht also auf dem metaphysisch begründeten Dualismus der Psychologie, der sich in der Behauptung der Spiritualität und Rationalität der Seele äußert, ein entschiedener Intellektualismus.

Den eigentümlichen Charakter dieser Psychologie versteht man aber doch nicht vollständig, wenn man einfach heraushebt, sie sei intellektualistisch. Ihre eigentliche Tendenz liegt nämlich gar nicht im Intellektualismus, sondern sie will ein klares ver-

[1]) Vgl. hierzu II 13: theologia habitualiter et concretive considerata est habitus *θεόσδοτος*, per verbum a Sp. s. homini collatus, quo non solum in divinorum mysteriorum cognitione per mentis illuminationem instruitur, ut quae intelligit, in affectum cordis et executionem operis traducat, sed etiam aptus et expeditus redditur de divinis illis mysteriis, ac via salutis alios informandi . . . , XX 365, 385 qui Deum intuitive cognoscit, in bono confirmatus est, quia a summo bono perfecte cognito nunquam se avertit, 410 in beatis voluntas immutabiliter eligit bonum ab intellectu agnitum et monstratum sine ulla . . ad peccandum pronitate, 413 ex visione Dei, qui est summum bonum, ex luce sapientiae in mente et ex perfecta libertate et sanctitate in voluntate orietur in cordibus beatorum affectuum et appetituum conformitas cum recta ratione divino lumine collustrata = perfecta dilectio Dei et proximi; (conformitas omnium affectuum atque appetituum cum rectae rationis dictamine: dilectio iucundissima, quietissima, pacatissima, sincerissima). Daran ändern auch nichts die an den Streit zwischen Thomisten und Scotisten anknüpfenden Bemerkungen über die Frage, ob die Seligkeit im Intellekt oder im Willen bestehe XX 459. Beides hält G. im Anschluß an Bonaventura für richtig. Bei G. hat eben dieser psychologische Intellektualismus seine Spitze in einer Willensbeeinflussung.

ständliches Schema für die Veranschaulichung der Willens- und Herzensbeeinflussung durch Gott bieten, sie will als Unterbau einer psychologischen Veranschaulichung des Zustandekommens der Sündenherrschaft einerseits, des Bekehrungsprozesses andererseits dienen. Und dazu ist sie außerordentlich geeignet.[1]) Wir hatten schon oben, um das normale Verhältnis der Seelenvermögen zu verdeutlichen, jene Stelle von der Obergewalt der vires superiores über die vires inferiores zitiert. Diese Herrschaft wird dadurch begreiflich gemacht, daß die ratio als ein Moment des Willens aufgezeigt wird: die vernünftige Überlegung kann zur freien Tat werden; zu gleicher Zeit können so durch böse Affekte bedingte Handlungen verdrängt werden. So wird durch die psychologische Theorie von der Rationalität des Willens die Möglichkeit gegeben, daß der im Wesen des Menschen liegende Dualismus insofern überwunden wird, als die ratio zur Alleinherrschaft im Menschen kommt. Da nun aber zu gleicher Zeit die Affekte völlig von Objekten, die gegeben werden, abhängen, so ist es auch möglich, daß alle inneren Herzensbewegungen des Menschen, nicht nur seine Handlungen, von der ratio bestimmt werden. Das psychologische Schema ist also in der Tat so gestaltet, daß einerseits die völlige Unterordnung des ganzen Menschen unter den Geist und die Vernunft, andererseits aber auch die Herrschaft allein der sinnlichen Affekte über Wille und Verstand, wenn nämlich die ratio nur durch die empirische Welt bestimmt ist[2]), psychologisch begreiflich gemacht werden kann. Mit diesem Urteil über die formale Brauchbarkeit ist natürlich noch nichts über die sachliche Richtigkeit der Theorie gesagt.

In diesen zwei Momenten, einerseits in der auf dem metaphysischen Dualismus spiritus-corpus beruhenden spiritualistisch-intellektualistischen[3]) Anlage, und andererseits in der auf die

[1]) Die Ausführlichkeit unserer Darstellung rechtfertigt sich im Hinblick auf die Wichtigkeit einer deutlichen Vorstellung des psychologischen Entstehens von Sünde und Bekehrung für das Verständnis der orthodoxen Ethik.

[2]) Vgl. XIV 74 propter lapsum notitia illa legis naturalis valde obscurata est, adeo, ut affectuum inordinatorum impetus rationem saepe in transversum abripiat.

[3]) Es ist selbstverständlich, daß dieser Intellektualismus nicht einfach darin liegt, daß die Orthodoxie die Bedeutung der Vorstellung für das psychische Leben und auch für die Entstehung des sittlich-religiösen Lebens

Ermöglichung einer innerlichen Beeinflussung des Willens und Herzens durch Gott sich richtenden Tendenz, liegt die Eigentümlichkeit der orthodoxen Psychologie; und es ist fehlerhaft, irgendwie ein Moment gegenüber dem andern abzuschwächen.[1]) In der intellektualistischen Anlage liegt der doktrinäre Charakter der Orthodoxie begründet, in der Tendenz auf Beeinflussung des Willens und Herzens der praktische Charakter dieses Doktrinarismus.

Wenn wir nun daran denken, daß Gerhard sich öfters auf mittelalterliche Theologen, Lombardus und Thomas, (V 87—88, XX 410 ff. u. ö.) beruft, so erhebt sich die Frage: Sollte nicht Gerhard durch die aus der mittelalterlichen Scholastik herübergenommene psychologische Grundlage auch sachlich von der Scholastik entscheidend beeinflußt worden sein? Sollte man nicht an dieser Stelle ganz klar den Beweis führen können, daß die Orthodoxie in ihrer ethischen Psychologie nichts als eine Erneuerung der Scholastik ist?

Zunächst muß betont werden, daß trotz gelegentlicher Zitierung der Scholastiker doch nicht eigentlich an ein direktes Herüberwirken der Scholastik auf G. zu denken ist. Vielmehr weist die Tatsache, daß es eine aristotelisierende Psychologie ist, die Gerhard benutzt, auf eine andere Erscheinung, die in der Entwicklung der altprotestantischen Theologie eine entscheidende Rolle spielt, hin, auf die Einwirkung des humanistischen Aristotelismus Melanchthons.[2]) Die Psychologie Melanchthons und

---

hoch einschätzt. Darin hat sie an sich recht; jede Bekehrungspsychologie, die mit Vorgängen hinter dem Bewußtsein operiert, muß einer mystischen oder magischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch verfallen: ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch läßt sich ohne eine klare Vorstellung von der göttlichen Liebe nicht denken. Sondern darin liegt der Intellektualismus der Orthodoxie, daß sie das Wesen des höheren psychischen Lebens im Geist, d. h. im Erkennen sieht, und infolgedessen auch den Willen als Moment des höheren psychischen Lebens wesentlich als freie Erkenntnistätigkeit zu beschreiben sucht.

[1]) Vgl. Tröltsch a. a. O. 33—36 gegen Kaftan, Wahrheit der christlichen Religion 1888, 139 ff. bes. 160 ff.

[2]) Vgl. E. Fischers interessantes Buch über Melanchthons Lehre von der Bekehrung, das eine allmähliche Einarbeitung der aristotelischen Psychologie in die Anthropologie nachweist.

Gerhards ist in allen wesentlichen Punkten identisch: die Bestimmung der Eigentümlichkeit der voluntas gegenüber dem cor, als beeinflußt durch die ratio, und die darauf aufgebaute formale Wahlfreiheit findet sich bei beiden. Die Benutzung dieser intellektualistischen Psychologie geht also auf die geschichtliche Tatsache zurück, daß Melanchthon die aristotelisch-humanistische Philosophie zur Bildungsgrundlage der protestantischen Universitäten und Schulen überhaupt, damit im Speziellen auch zur Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit seiner Zeit machte.[1]) Der spezielle Lehrer G.s war nicht Melanchthon selbst, sondern er beruft sich meist auf Julius Cäsar Scaliger.[2]) Scaligers (1487 bis 1558) Hauptwerk exotericarum exercitationum liber XV de subtilitate ad Hieronymum Cardanum (ich benutze eine Ausgabe von 1592) enthält in exerc. 307 eine ausführliche Psychologie, deren Einfluß auf Gerhard unbezweifelbar ist. Ein Vergleich

[1]) Vgl. Tröltsch a. a. O. 62 ff. Man kann sich deshalb nicht wundern, wenn alle damaligen Theologen mit demselben Begriffsmaterial arbeiten. Z. B. Calixt epitome theologiae moralis 1634 (2. Aufl. 1662) bietet ein gleiches Bild: 3 Vermögen: intellectus, voluntas, cor; 1. der Intellekt etwa = ratio; 2. voluntatis actio a) est intentio (36 ff.), per quam ipsa tendit in finem ab intellectu propositum . . . b) est electio, per quam ex variis, quae intellectus proposuit, utilibus bonis . . . unum, caeteris rejectis, amplectitur = appetitus rationalis (vgl. auch bei Gerhard conf. cath. 1371); 3. davon unterschieden der appetitus sensitivus, Sitz der Affekte, a) der facultas concupiscens (appetens) und b) irascens. Auch Balthasar Meisner in der anthropologia sacra 2. Aufl. 1616 hat ganz dieselbe Psychologie. Die Eigentümlichkeit der voluntas als appetitus rationalis liegt auch hier in der formalen Wahlfähigkeit zwischen dem, was die ratio an Objekten bringt, und der Beeinflussung durch die Affekte.

[2]) Die Bedeutung dieses Scaligerschen Buches für die protest. Theol. scheint groß gewesen zu sein. In den theol. und phil. Werken der damaligen Zeit wird es ziemlich am meisten zitiert (vgl. Brucker IV 2,89 Buddeus introd. in theol.: tantae olim hic liber auctoritatis fuit, ut nemo philosophus censeret, qui eum non legisset!), so bei B. Meisner phil. sobria, oder Dannhauer collegium psychologicum 1630. Um so bedauerlicher ist es, daß man nirgends eine zutreffende Charakteristik seiner Philosophie findet. Die von Windelband, Gesch. d. n. Phil. I 17 ff., der ihn einfach als Schüler des Pomponatius bezeichnet, scheint mir falsch zu sein. (Vermutlich geht W. auf Brucker IV, I 184 zurück, wo aber nur gesagt wird, Scaliger habe Pomponatius gehört.) Er hat jedenfalls durchaus nicht die materialistischen Tendenzen des Alexandrinismus vertreten (Sterblichkeit der Seele u. a.). Dadurch hätte er sich auch schwerlich den Lutheranern zur Benutzung empfohlen.

läßt es allerdings in hohem Maße auffallend erscheinen, daß G.s Psychologie nicht noch intellektualistischer ausgefallen ist. Denn die Grundbestimmungen Scaligers gehen von der Voraussetzung aus, daß das Wesen der anima im Intellekt bestehe, und daß infolgedessen auch die voluntas wesentlich durch den Intellekt bestimmt sei: 946 anima, intellectus, voluntas una res est. Voluntas est idem, quod illa essentia intelligens, et quae sese extendit ad illam rem cognitu potiundam. Voluntas est (922) internus extensus ad habendum aut faciendum, quod cognovit. 969—970 verteidigt er die Willenswahlfreiheit durch Zurückführung auf ein internum principium rationale voluntatis. Die Tatsache, daß Joh. Gerhards psychologischer Gewährsmann solche Sätze schreiben konnte, ohne daß G. selbst gegen ihn zu protestieren sich gezwungen sah, macht es notwendig, den konstatierbaren Intellektualismus G.s nicht zu gering einzuschätzen.[1])

Dieses psychologische Schema also — das ist durch diese historischen Andeutungen bewiesen — gehörte zum wissenschaftlichen Rüstzeug der damaligen Zeit, ohne das man überhaupt gar nicht auskommen konnte. So wichtig nun die Beobachtung ist, daß die Orthodoxie nie Bedenken gegen diese Grundlage erhoben hat (sofern daraus der intellektualisierende Charakter dieser Theologie klar hervorgeht), so erkennt man doch die Eigentümlichkeit der Orthodoxie erst dann, wenn man erwägt, daß sie eine Umbiegung des Intellektualismus versucht hat, daß sie diesen wissenschaftlichen Apparat einer Ethik, deren Mittelpunkt Herzens- und Willensbekehrung ist, dienstbar macht. In der Art, wie sich diese Umbiegung vollzieht, liegt nun aber ein tiefgreifender Unterschied zwischen Scholastik und Orthodoxie. Durch die Bestimmung der Seele als spiritual-rational wird bei Gerhard nur klar gemacht, wo die Brücke von Gott zu den Menschen hinüberreicht: der Mensch hat selbst Anteil an der metaphysischen Welt durch die Tatsache, daß er einen Teil von ihr in seinem Busen trägt, nämlich die anima spiritualis. Im Mittelalter dagegen wurden aus diesem metaphysischen Faktum

[1]) Vgl. später die Besprechung der Glaubenspsychologie. In dieser intellektualistischen Richtung ist die Ähnlichkeit mit der Scholastik zuzugeben.

zu gleicher Zeit die Kontemplation und die Askese als ethische Ideale abgeleitet. Der Dualismus zwischen spiritus und corpus (= materia) hat im Katholizismus ethische Bedeutung. Die Materie ist das Prinzip des Bösen: Deshalb ist die Erhebung über die Materie, über das Körperliche hinaus ins Übersinnliche, Geistige auf dem Wege der Kontemplation die eigentlich sittliche Betätigung. Diesen ethischen Gegensatz kennt die Reformation nicht mehr: sie hat eine andere Beurteilung des Natürlichen durchgesetzt, indem sie die Natur als vollkommenes Gotteswerk verstand. Der ethische Gegensatz zwischen gut und böse ist nicht metaphysisch begründet, sondern ist eine Verderbung des ursprünglichen Zustandes. Deshalb hat denn auch der Gegensatz von spiritus und corpus für Gerhard nur eine metaphysisch-psychologische Bedeutung, gibt nur an, daß der Mensch der Welt des Übersinnlichen und Sinnlichen angehört; beide Welten aber sind Gottes Welten; irgendwie ethische Konsequenzen im Sinne der Kontemplation zu ziehen, lag also gar kein Anlaß vor. Eben deshalb wird auch nicht die Askese aus der Psychologie gefolgert. Für den Katholizismus ist die Sinnlichkeit das Böse, und zwar zeigt sich die Sinnlichkeit vor allem in der Tatsache des geschlechtlichen Triebes, in der concupiscentia. Wenn nun behauptet wird, daß der Mensch wesentlich aus der anima rationalis = spiritus und dem appetitus sensitivus = concupiscentia besteht, so folgt, daß schon die Natur des Menschen, ganz abgesehen vom Fall, unter dem Gegensatz und dem Kampf zwischen Sinnlichkeit (= Fleisch) und Geist steht. Demgegenüber behauptet die orthodoxe Lehre von der Substanz des Menschen durchaus die sittliche Indifferenz der Sinnlichkeit. Der appetitus ist durchaus nicht böse, man braucht nur an Hunger und Durst zu denken, um das einzusehen; ebenso wird an Christi Beispiel bewiesen, daß nicht der Naturtrieb an sich, sondern die *ἀταξία* appetitus sündig sei IV 251/2. Auch die Affekte sind durchaus indifferent. In dieser verschiedenen Beurteilung des an sich gleichen Tatbestandes offenbart sich eine entscheidungsvolle Änderung des Sinnes der mittelalterlichen Psychologie. Das ethische Ideal des Mittelalters ist die vollkommene Beherrschung der Affekte durch den Geist. Durch die Auffassung, daß der Geschlechtstrieb das Zentrum der Sinnlichkeit sei, führt

dieses Ideal konsequent zur mönchischen Askese, durch die Auffassung, daß reines Erkennen das Zentrum der Geistigkeit sei, führt es konsequent zur mönchischen Kontemplation. Das ethische Ziel besteht in der Ausgleichung innerer Gegensätze im Menschen, in der Harmonie des Individuums — es ist wesentlich antik bestimmt. Wenn demgegenüber bei Gerhard die psychische Beschaffenheit des Menschen in keiner Weise einen ethischen Gegensatz enthält, sondern sich das psychische Leben von Natur gegenüber dem Gegensatz von gut und böse indifferent verhält, so muß die Ethik auf eine ganz neue Grundlage gestellt werden. Das ethische Ziel kann unmöglich in der inneren Harmonie der Seelenkräfte liegen, sondern muß in etwas über das Individuum Hinausgehendem begründet sein: Gerhard sieht es in dem Vorhandensein resp. Fehlen der Gesamtrichtung des Menschen zu Gott. Die katholische Psychologie hat den Wert einer direkten Grundlegung des ethischen Gegensatzes, die altprotestantische nur den Wert eines psychologischen Schemas zur Veranschaulichung des Bekehrungsprozesses.

b. Bisher wurde die unverlierbare essentielle Grundlage, die Substanz des Menschen, beschrieben, die nicht verloren gehen kann, ohne daß der Mensch aufhört, Mensch zu sein, die also auch nach dem Fall erhalten bleibt. Von ihr hebt sich scharf die imago Dei ab.

Wenn man die Bestimmungen Gerhards über die Gottesebenbildlichkeit verstehen will, muß man sich klarmachen, daß Joh. Gerhard seine Position gegen zwei Fronten zu verteidigen hat. Seine Stellung ist einerseits von dem Gedanken bestimmt, daß gegenüber der katholischen Abschwächung der Erbsünde die Größe der Erbsünde als einer Verderbnis des menschlichen Wesens begriffen werden soll; andererseits will er gegenüber Flacius den erbsündigen Menschen keinen Verlust an dem, was ihn zum Menschen macht, erleiden lassen.

Im Gegensatz gegen Flacius betont deshalb G. zunächst einmal, daß das göttliche Ebenbild nicht mit totus homo identifiziert werden darf IV 267; dann wäre der Mensch gleich Gottes Sohn, gleich Christus selbst gewesen, und nach dem Fall müßte dann der Mensch als totum peccatum originale angesehen

werden, d. h. aber als etwas ganz anderes, als vorher, geradezu als teuflisch und infolgedessen als völlig erlösungsunfähig (da alle Anknüpfungen fehlen). Zweitens aber darf das göttliche Ebenbild nicht mit anima (IV 267, 289) gleichgesetzt werden, da sonst der gefallene Mensch keine Seele mehr hätte, also Tier wäre. Demgegenüber ist er als conditus ad imaginem zu betrachten, die imago aber ist inhärente Qualität der Heiligkeit und Gerechtigkeit, oder anders ausgedrückt: die menschliche integritas, perfectio und rectitudo ist eine concreata integritas. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß es sich bei der imago Dei um etwas von der Substanz Geschiedenes handelt IV 251 natura ad hanc dignitatem evecta est. Die Natur oder Substanz des Menschen ist verschieden von der imago, diese ist accidens des Menschen.[1])

Im Gegensatz gegen Bellarmin[2]) aber wird der Gedanke der Einheit zwischen der menschlichen Substanz und der imago Dei ausgeführt IV 252 ff. Der leitende Gedanke der Polemik gegen ihn ist die Betonung der Einheitlichkeit des von Gott ad imaginem Dei geschaffenen Menschen im Interesse der Vorstellung, daß die Erbsünde wirklich eine tiefgreifende Verderbung der menschlichen Natur bedeutet. Bellarmin nämlich baut seine Lehre auf dem oben verdeutlichten metaphysisch-ethischen Dualismus auf. Er behauptet: der naturgemäße Kampf der sinnlichen und rationalen Seite des Menschen könne durch Stärkung der rationalen Seite des Menschen mit dem donum supernaturale iustitiae aufgehoben werden. Diese Anschauung läßt also die Gabe Gottes, in der die Ebenbildlichkeit besteht, als ein gegenüber dem natürlichen Wesen des Menschen fremdes Moment von außen dazutreten, so daß sich der ethische Dualismus kraft dieses Geschenks nicht äußern kann. Die menschliche Natur ist dabei in doppelter Weise zerrissen gedacht, einmal, sofern in ihr sich psychologisch ein ethischer

[1]) Es ist irreführend, wenn Hönnicke S. 68 behauptet, daß Joh. Gerhard die Lehre von der substantia und accidens, um seinen Gegensatz gegen die römische Doktrin ins Licht zu stellen, gebrauche. Schon die Konkordienformel verwendet diese Ausdrücke gegen Flacius, S. D. I 54 ff., und an die Ausdrücke der C. F. knüpft Gerhard an.

[2]) Disp. IV 1 ff.

Gegensatz verbirgt, zweitens aber, sofern von außen eine dritte Kraft herantritt, welche die Stärkung einer der beiden psychischen Kräfte zur Unterdrückung der anderen zum Zweck hat.

Das Schema, das Gerhard zugrunde legt, ist außerordentlich ähnlich; auch bei ihm haben wir es mit einer psychischen Zweiheit zwischen vires inferiores und superiores zu tun und die imago Dei ist ein drittes, das hinzutritt. Indessen die Bedeutung dieses ähnlichen Schemas ist eine andere. Die psychische Zweiheit bedeutet keinen ethischen Gegensatz; deshalb kann auch das von außen hinzutretende dritte Moment nicht die Bedeutung haben, zur Unterstützung einer der psychischen Kräfte im Kampfe gegen die andere zu dienen; die psychische Zweiheit ist vielmehr ein rein formales Schema ohne jeden Inhalt: den Inhalt gibt erst Gott, indem er nun in der Schöpfung selbst dies Schema qualitativ bestimmt. Die imago Dei ist die qualitative Bestimmtheit des Menschen. Das Verhältnis aber von Ding und Eigenschaft ist als ein ganz enges gedacht: deshalb wird immer wieder der Ausdruck concreata betont. Der Mensch ist nicht eine Summe disparater Größen, sondern er ist als qualitativ bestimmte Einheit vorgestellt. Darum wird in der Zusammenfassung der Auseinandersetzung mit Bellarmin IV 207 betont, daß die imago Dei nicht ein donum aliquod extrinsecum et supernaturale, aut ornatum dumtaxat quoddam externum sei, quod absque naturae depravatione tolli potuerit; sed fuisse intrinsecam, καὶ τῇ φύσει ἑπομένην totius naturae humanae atque omnium animae virium rectitudinem, integritatem et perfectionem.[1])

[1]) Selbstverständlich ist deshalb die Behauptung Hönnickes S. 67: Joh. Gerhard bezeichne die einzelnen Eigenschaften der imago Dei als übernatürliche Eigenschaften, falsch. Hönnicke zitiert als Beleg III 365 ff., IV 240 ff., 251, 263. III 365 ff. enthält überhaupt keine Andeutung der Übernatürlichkeit des Ebenbildes Gottes. Denn das „ad imaginem conditus“ ist = concreata imago. Freilich scheint es so, als ob H. das „ad“ als „übernatürlich“ auffaßt; denn er zitiert IV 240: aber sein 3. Zitat IV 251 hätte ihn über den Sinn dieses ad aufklären können: fuit iustitia orig. Dei donum, non autem tale, quod instar externi cuiusdam ornamenti naturam hominis pugna superiorum et inferiorum languentem texerit, sicut egregia vestis leprosum corpus; sed fuit intrinsecum totius naturae in Adamo ornamentum, et concreata animae vis et facultas, ita, ut mens Adami naturaliter plena fuerit agnitione Dei . . . . Das 4. Zitat schließlich enthält genau das Gegenteil von dem, was H. zitiert und ist ein

Auf den ersten Blick scheint hier ein ganz offenbarer Widerspruch oder wenigstens eine Unklarheit vorzuliegen. Die Polemik gegen Flacius ist von dem Gedanken der Geschiedenheit zwischen Substanz und imago, die gegen Bellarmin von dem Gedanken der Einheit beider geleitet. Es scheint so, als ob Gerhard im wesentlichen mit Bellarmin einig sei, ganz besonders, wenn er auf das Verhältnis zwischen imago und Mensch den Gegensatz von substantia und accidens anwendet, der ja anscheinend ganz deutlich besagt, daß die imago etwas ganz Unwesentliches sei, das von außen zu der Substanz des Menschen hinzutritt. Indessen diese Interpretation des Gegensatzes[1]) von substantia und accidens ist falsch. Sowie man das Resultat unserer psychologischen Untersuchung ins Auge faßt, daß die substantia vor allem in den formalen Fähigkeiten zum rationalen Erkennen und Wollen besteht, so läßt sich schon von vornherein vermuten, daß dem Gegensatz von substantia und accidens eigentlich der Gegensatz von Substanz und Qualität zugrunde liegt. Dann leuchtet aber ein, daß der Begriff accidens nicht etwas der Substanz Unwesentliches, sondern sehr Wesentliches bezeichnet, etwas eng mit ihr Zusammengehörendes. In der Tat polemisiert denn auch G. XX 458[2]) ausdrücklich gegen einen

---

Beweis dafür, daß H. an dieser Stelle nicht genau gelesen hat: Atqui non negamus, Adamum praeter naturalia dona etiam supernaturalia accepisse; non negamus, Dei dono iustitiam concreatam superne ipsi datam, non negamus, iustitiam originalem vestimento comparari posse; non negamus concreatam illam rectitudinem esse ac dici posse gratiam, sed ex his nondum potest inferri, non fuisse eam primo homini naturalem (die ev. Ansch.), sed extrinsecus additam ac supernaturalem (die von G. abgewiesene kath. Anschauung; gerade diese Worte zitiert H. für seine These!), quorum neutrum in dictis veterum asseritur.

[1]) Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. I 284.

[2]) XX 458 an beatitudo sit hominis accidens? Electorum beatitudo formalis non erit ipsorum essentia, sed accidens. Erit non ipsum *εἶναι*, sed *ἐν εἶναι* (also Qualität!). Daraus folgt aber nicht, daß beatitudo propterea mutabilis et variabilis statuitur, quia non est variabile et mutabile accidens, sed respectu ad actualem vitae aeternae possessionem habito inseparabile, invariabile et immutabile. Einwand: at omne accidens est ignobilius illi, cuius est accidens, ac per se et sua natura mutabile? Antwort: accidentia sunt duorum generum, quaedam ex internis subjecti principiis emanant, illa sunt ignobiliora ipso subjecto; quaedam vero a principio externo proficiscuntur et subjecto com-

Begriff von accidens, der das der Substanz Untergeordnete, Veränderliche, Unwesentliche an ihm betont; demgegenüber soll der Begriff des accidens lediglich zum Ausdruck bringen, daß etwas von außen an die Substanz herangebracht wird. Dieses kann dann sehr wohl mehr Wert haben als die ganze Substanz.[1]) Oft hat denn auch J. G. nicht den mißverständlichen und abstrakten Gegensatz von Substanz und Accidens zur Verdeutlichung seiner Ansicht gebraucht, sondern den klareren: Substanz und Inhärenz z. B. Conf. cath. 1371/2 iustitia originalis sei nicht ein donum superadditum, sondern inhaerentiae modo homini concreata. In dem Begriffspaar Inhärenz und Konkreanz wird aber die enge Zusammengehörigkeit von substantia und imago energisch betont. So ist denn der leitende Gesichtspunkt G.s faktisch nicht die Auseinanderreißung des Menschen in substantia und accidens, sondern die Tendenz, das Wesen des Menschen als einheitliches zu erfassen.

Ebenso wie die Aufstellung des leitenden Gesichtspunktes das Interesse daran, von der reformatorischen Tiefe der Sündenauffassung auf keinen Fall etwas abzulassen, verrät, so zeigt auch die nähere Ausführung das Bestreben, gegenüber den feindlichen Angriffen sorgsam die reformatorische Position zu wahren. Die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit bietet gefährliche Klippen, sobald sie eine Lehre vom Urstand ist. Es kann dann leicht dahin kommen, daß die schwärmerische Phantasie alle Wünsche und Hoffnungen des unter den Schranken des Daseins seufzenden Menschen in eine herrliche Urzeit zurückprojiziert. Da der Urstand nicht ein unmittelbarer Bestandteil gegenwärtiger Erfahrung ist, so fehlen die sicheren wissenschaftlichen Maßstäbe für seine nähere Bestimmung; und der Biblizismus der Orthodoxie konnte das üppige Wuchern der Phantasie in diesem Fall durchaus nicht verhindern, da auch die Bibel in ihrer Beschreibung des Urzustandes das poetische Moment sehr ausgiebig zu

municantur, ea possunt esse digniora ipso subjecto . . . Zu letzterem gehört die beatitudo. Also liegt im Begriff des accidens durchaus nicht das Moment des Unwesentlichen.

[1]) Aus dem im Text Gesagten geht deutlich hervor, daß es ein methodisch falscher Weg wäre, etwa wie Koch, im Anschluß an philosophische Werke damaliger Zeit die Begriffe substantia und accidens festzustellen.

Worte kommen läßt. Nur dadurch, daß von ganz bestimmten Grundsätzen ausgegangen wird, läßt sich dieses Phantasieren einschränken. Die reformatorische Lehrbildung hat diese Klippe dadurch vermieden, daß sie die Lehre vom Urstand als Gegenstück zur Erbsündenlehre entwickelt. Das Interesse z. B. der C. F. an der imago Dei besteht nur darin, zu konstatieren, daß im Gegensatz zur sittlichen und religiösen Verderbtheit des erbsündigen Zustandes der Mensch aus Gottes Hand im Zustand ursprünglicher Gerechtigkeit hervorgegangen sei.[1]) Von denselben methodischen Gesichtspunkten geht auch Gerhard aus.

Es ist vielleicht zunächst auffallend, daß sich nach G. das Ebenbild Gottes auch auf das Gebiet des körperlichen Lebens, nicht bloß des seelischen bezieht. Indessen der Gesichtspunkt, unter dem das Gebiet des Körperlichen berücksichtigt wird, ist durchaus reformatorisch: die imago Dei hat in bezug auf den Körper die Aufgabe, die körperlichen Kräfte so im Gleichgewicht zu halten, daß eine Auflösung zur Unmöglichkeit wird (vgl. hierzu die physiologischen Bemerkungen G.s XVII 37, IV 145, 269, wohl alte Reminiscenzen aus seinem medizinischen Studium). Die Unsterblichkeit ist IV 271 ein Teil der Gottesebenbildlichkeit. Der Gegensatz, gegen den sich G. richtet, macht den Sinn dieser These sofort klar. Zunächst richtet sich G. gegen die Sozinianer. Diese leugneten, um der Strafsatisfaktion des Todes Jesu den Boden zu entziehen, überhaupt den Strafcharakter des Todes und stellten infolgedessen den Tod selbst als naturnotwendig hin. Auf ein ähnliches Resultat kommt auch die Bellarminsche Theorie hinaus. B. betrachtet zwar den Tod als Strafe; aber nach seinen Voraussetzungen kann er den Strafcharakter des Todes nicht sicher garantieren. Ist nämlich der Mensch ohne donum supernaturale, sofern ihn der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit bestimmt, als sterblich und vergänglich anzusehen, so wird damit der Tod für den, der das donum supernaturale verloren hat, einfach zur Naturnotwendigkeit reduziert; sein Schuld- und Strafcharakter kann so nicht bewiesen werden. Beiden Gegnern gegenüber wird auf die genaue Ausführung der physiologischen Begründung,

[1]) C. F. Ep. I 2 credimus, . . quod sit aliquod discrimen inter ipsam hominis naturam, non tantum quemadmodum initio a Deo purus et sanctus et absque peccato homo conditus est . . . et inter pecc. orig.

daß der Tod nicht naturnotwendig ist, viel Mühe verwendet. Die katholische Meinung, daß corpus ex contrariis humoribus et qualitatibus temperatum fuisse, ex qua temperatione moriendi necessitas naturaliter secutura fuerit III 202, IV 265/70, wird verworfen. Gott gibt dem Menschen die natürliche Qualität der Unsterblichkeit IV 141, XVII 37 ff. Außerdem hebt er die drei Gründe, die zum Tode führen können, auf: 1. aequabilis et exacta medietas temperamenti schützt dagegen, daß der Körper dem Kampf der Elementarqualitäten innerhalb des Leibes erliege; 2. der Lebensbaum, dessen Früchte dem Blut die angestammte Reinheit zu bewahren und die Körperwärme zu erhalten vermögen, ist ein Schutzmittel vor dem Aufgezehrtwerden des Blutes durch die Körperwärme, und dem Erschlaffen der Körperwärme selbst durch den Gebrauch; 3. gegen die Infektion durch Pestilenzen oder schlechte Luft schützt der Aufenthalt im Paradies. Indem Gott den Menschen in einer idealen Natur leben läßt, wird ein Zustand absoluter körperlicher Gesundheit, Reinheit und Unsterblichkeit begründet, der dann auch im Jenseits das charakteristische Merkmal des göttlichen Ebenbildes bildet XX 415 ff. Ist somit der Tod Naturwidrigkeit, so kann seine tatsächliche Existenz nur auf die Sünde zurückgeführt werden.[1]) Damit ist die Grundlage für das Verständnis des Todes als eines Ereignisses, das der Zorn Gottes über unsere Sünde verhängt, und des Todes Jesu als einer stellvertretenden Straferduldung gewonnen.[2])

Ebenso wie das Interesse daran, den Tod als Strafe der Sünde bezeichnen zu können, zur Bestimmung der Gottesebenbildlichkeit als absolut vollkommener unsterblicher Leiblichkeit führte, so ist auch das treibende Interesse an der seelischen Gottesebenbildlichkeit die Verdeutlichung des Sündenzustandes.

---

[1]) Dieses Interesse, den Tod als Naturwidrigkeit zu bestimmen, als eine rätselhafte, den Sinn des Lebens in Frage stellende Tatsache, ist nicht so scholastisch, wie es aussieht, sondern es versteckt sich dahinter ein tiefer Gedanke, den auch andere Ethiker, freilich viel tiefer, anklingen lassen (vgl. etwa Herrmann, Ethik 1. Aufl. 40 ff. Stange, Theologische Aufsätze 3 ff.).

[2]) Es ist also zu betonen, daß alles, was Gott am Urmenschen tut, Bestandteil seiner Natur wird, d. h. die Eigentümlichkeit seines natürlichen Daseins qualitativ bestimmt. Gottes Gaben werden als etwas den inneren Bestand des Menschen Konstituierendes, nicht etwa nur als äußerliche Werke, aufgefaßt.

Sofern nämlich der natürliche Mensch, wie er durch Fall und Erbsünde geworden ist, ungerecht und durchaus verderbt ist, so wird im Gegensatz dazu der Mensch im Urstand mit allen Prädikaten der Vollkommenheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgestattet: IV 247. Voran steht der Hinweis auf die Klarheit der Erkenntnis: ehe der Wille sich für Gott bestimmt, muß er ein klares Bild dieses Willens haben: in mente fuit clarissima lux divinae sapientiae, illustris notitia essentiae ac voluntatis Dei, immunis ab omni caligine et dubitationibus; in voluntate fuit libera ad Deum conversio, summa boni ὄρεξις cum voluntate Dei tanquam archetypo in lege expressa conformitas (272 constans ad bonum impetus III 202 bonitas); in corde fuit dulcissima harmonia omnium affectuum cum lege, d. h. also das völlige innerlich ungestörte Lustgefühl beim Handeln, so daß die Affekte als gottentsprechende nicht den Willen hindern, sondern die Willensbetätigung bis zur höchsten denkbaren Stufe steigern: imprimis ardens dilectio Dei et perfectus amor proximi (272 delectatio et approbatio, 247 imago caritatis divinae et misericordiae fulgebat in affectibus cordis humani; homo laetus, beatus, quietus in Deo creatore suo exultat, nullus in eo metus, timor, terror, nulla tristitia in ipso locum habet, 272 conscientiae tranquillitas, secura animi quies, omnis doloris et rebellionis expers, III 202 iustitiae affectus, laetitia cordis). Das Ideal der vollen Beherrschung der Affekte durch das Gesetz Gottes, durch den Willen des Schöpfers, kommt in dieser harmonia affectuum cum lege zum Ausdruck. Dazu kommt als viertes in reliquis viribus animae et omnibus corporis membris fuit summa rectitudo, summa cum imperio rationis et divina lege conformitas: dadurch, daß die ratio die Herrschaft über Intellekt, Willen und Affekte ausübt, sind auch alle übrigen Potenzen der ratio, und damit dem göttlichen Willen unterworfen. Der Mensch bildet eine restlos und widerstandslos Gottes Willen entsprechende Einheit (IV 272 perfecta subjectio sine ulla omnino repugnantia). Das Gesamtergebnis ist: omnium virium et potentiarum in homine pulcherrima harmonia IV 247, 272 Sch. p. I 250/1.

Wenn man nunmehr diese ganze Lehre von der Gottesebenbildlichkeit überblickt, so wird man zunächst die außerordentliche Klarheit des ganzen Aufbaus hervorheben müssen.

Sie beruht auf dem durchsichtigen psychologischen Schema, an dessen Hand Gerhard seine Gedanken entwickelt. Die katholische Auffassung behauptet lediglich den Kräftezuwachs, den die imago Dei für die geistige Seite des Menschen bedeutet: der terminus „gratia infusa" gibt die Unverständlichkeit und Unterbewußtheit dieses Vorgangs zu. Das Gerhardsche Schema dagegen läßt ein deutliches Bild von der innerlichen Verschmelzung der gottesebenbildlichen Qualität mit der Substanz des Menschen entstehen. Die Vollkommenheit der Gotteserkenntnis äußert sich sofort darin, daß Wille und Affekt sich zum Dienst Gottes bestimmen lassen. Die oben skizzierte Psychologie zeigt hier sogleich ihre Vorzüge.[1]) Mit ihrer Hilfe vermag G. klarzumachen, inwiefern die imago Dei eine das innerste Wesen des Menschen, die innerste Richtung qualitativ bestimmende Wirklichkeit ist. - Auch inhaltlich bedeutet diese Lehre einen Fortschritt über Bellarmin hinaus. Der Maßstab für die sittliche und religiöse Vollkommenheit wird nicht in einer rein psychologischen Tatsache gesucht. Damit wird am entscheidenden Punkte über die ethische Position der Antike hinausgegangen. Die Antike sah das Wesen des sittlichen Verhaltens, der Tugend, in der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit; und hierin folgte ihr im wesentlichen die katholische Ethik: sie rezipierte die den inneren Ausgleich des psychisch-ethischen Dualismus bezweckenden antiken Tugenden: sapientia, prudentia, temperantia, fortitudo. Das Wesen des Sittlichen wird hier lediglich durch Reflexion auf das Verhältnis der psychischen Kräfte zueinander bestimmt. Der Kreis des individuellen Lebens wird nicht überschritten, d. h. aber das Gebiet des sittlichen Lebens wird noch gar nicht betreten: erst da beginnt dieses Gebiet, wo der Mensch sich innerlich gezwungen fühlt, seinen Eigenwillen vor einem an ihn

[1]) Trotz dieser zweifellosen Vorzüge muß eine derartige rein schematische, lediglich auf dem Begriff der „Anlage", der „Fähigkeit" aufgebaute formalistische Psychologie, die tatsächlich nur einer eleganten Darstellung dient, aber der Wirklichkeit fremd ist, als überwunden gelten; freilich darf man nicht etwa denken, daß man durch eine modernere formalistische Psychologie irgendwie weiter käme, sondern: psychologische Schemata haben überhaupt für die Untersuchung des Ethischen viel weniger Wert, als es bei Betrachtung der orthodoxen Sorgfalt gerade in dieser Beziehung scheinen kann. Das Wesen des Sittlichen ist transpsychisch.

herantretenden „Soll“ zu beugen. Gerhards Begriffsbestimmung führt nun in der Tat über eine rein psychologisch-individualistische Betrachtungsweise hinaus. Er findet die Eigentümlichkeit des Urstandes im Gehorsam des ganzen Menschen gegen Gott, conformitas cum lege Dei. Damit ist, prinzipiell wenigstens, das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch zum Ausgangspunkt der Urstandslehre gemacht, die antike Auffassung des Menschen ist prinzipiell negiert.

Allerdings zeigt die nähere Ausführung der Lehre, daß tatsächlich dieser Gesichtspunkt nicht aufrechterhalten wird. Es ist nämlich auffallend, mit welchem Wohlgefallen und welcher Ausführlichkeit immer wieder die innere Harmonie und die vollkommene Integrität der Kräfte des Urmenschen betont wird. Das Bild eines physisch und ästhetisch restlos befriedigenden paradiesischen Lebens wird gezeichnet. Das Auge des Ethikers betrachtet mit freudigem Wohlgefallen diesen harmonischen Menschen in seiner höchsten Kraftentfaltung, wie er in völligem äußeren und inneren Frieden, in Gewissensruhe und innerer Freiheit in einer herrlichen Natur lebt. Mag immerhin das religiöse Interesse dahinterstehen, Gottes Kreatur als das denkbar Herrlichste zu zeichnen: die Farben, die diesem Bild seinen Reiz verleihen, sind die Farben des antiken Menschenideals, des individualistisch-aristokratischen Typus der klassisch-griechischen Zeit. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man diese Freude an der Ausmalung der geistig-körperlichen Vollkommenheit des Urmenschen mit auf Rechnung des unbewußten Einflusses antiker Ideen setzt, die durch die humanistische Lektüre antiker Schriftsteller in die Gedankenwelt der damaligen Zeit reichlich einströmten.[1]) Die Konstatierung dieses Einflusses antiker Ideen auf die Lehre vom Menschen würde nun von der allergrößten Wichtigkeit für die Auffassung der ganzen Gerhardschen Ethik sein, wenn Hönnicke S. 68 mit seiner These recht hätte, daß

[1]) An der biblischen Erzählung, an die sich sonst G. deutlich hält, ist ein Zug charakterischer Weise fast völlig übersehen, daß die Urmenschen als Ehepaar geschaffen wurden! Eva ist beinahe ganz vergessen, und die Rolle, die sie spielt, ist ziemlich beklagenswert: sie untersteht dem privilegium des Mannes, dem dominium in reliqua animantia. Diese Stellung der Frau, auf gleicher Stufe mit dem Tier, ist in der Tat antik.

„die Gottesebenbildlichkeit das ethische Ideal enthalte, das es zu verwirklichen gilt“.[1]) Dann wäre also der Obergedanke der ganzen Ethik antik infiziert; man würde geneigt sein, den Mangel an Gemeinschaftssinn, das Fehlen einer sittlichen Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft, die individualistische Vorstellung der Bekehrung und Erneuerung auf antik-humanistische, resp. mittelalterlich vermittelte antike Einflüsse zurückzuführen. Indessen diese Kombinationen sind um deswillen schwerlich zutreffend, weil der Obersatz nicht ganz das Richtige trifft. Es läßt sich allerdings nicht bezweifeln, daß die Urstandslehre nicht nur die Verdeutlichung der Schwere des Sündenzustandes bezweckt, sondern eine darüber hinausgehende Bedeutung hat, und zwar in doppelter Beziehung: einmal wird die ewige Seligkeit als Wiederherstellung des Urstandes bezeichnet XX 458, XVIII 335 ff.: das transzendente Endziel wird mit denselben leuchtenden Farben geschildert, wie der Urstand; und zweitens wird die gesamte Erlösungstätigkeit Gottes als eine reparatio oder instauratio imaginis divinae aufgefaßt. Durch diese beiden Verwertungen der Urstandslehre wird nun aber tatsächlich nicht der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß der Komplex von Eigenschaften, der als imago Dei gilt, dem Menschen als zu erstrebendes und im Handeln zu verwirklichendes Ziel vor Augen gestellt wird — unmittelbare Willensziele entspringen der Urstandslehre nicht, und solche soll doch seinem Begriff nach ein „Lebensideal, das es zu verwirklichen gilt“, enthalten —, sondern lediglich der Gedanke wird betont, daß die göttliche Gnadenwirksamkeit am Menschen von der Schöpfung an bis zur Endvollendung eine einheitliche ist: Gott führt den Menschen der schöpfungsgemäßen Bestimmung in der Erlösung entgegen und läßt sie ihn in der Endvollendung erreichen. Somit ist also genau genommen die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen eine Lehre von der von Gott gewollten und nur durch Gott durchzuführenden Bestimmung des Menschen, vom objektiven Maßstab für das Handeln Gottes am Menschen. Für das subjektive Bewußtsein des Christen dagegen kommt diese Lehre höchstens als ein Ruhepunkt in den Kämpfen und Leiden des Lebens in Betracht,

[1]) Vgl. zuerst Ritschl R. u. V. I 184.

als ein schönes Bild der Zukunft, das ihm die Gegenwart leichter macht: seine unmittelbaren Willensziele erhält der Christ durch die mit der Wirklichkeit der Sünde rechnende Offenbarung Gottes in Gesetz und Evangelium. Der richtige Sachverhalt wird deshalb durch jene Hönnickesche These verdeckt. Infolgedessen hat aber auch die antike Färbung des Urstandsgedankens keine nennenswerte unmittelbare Bedeutung für die ethische Gesamtanschauung. Mittelbar ethisch bedeutsam ist allerdings die Tatsache, daß der oben erwähnte Zentralpunkt der ganzen Urstandslehre, daß nämlich der Gehorsam gegen Gottes Willen das entscheidende Merkmal der imago Dei ist, durch jene antikisierenden Gedankenreihen nicht zu völlig klarem Ausdruck gelangt.

Trotzdem wird man sagen müssen, daß doch für Gerhard dieser theozentrische Gesichtspunkt der ausschlaggebende gewesen ist. Wenigstens scheinen mir das die Schlußsätze der Urstandslehre zu beweisen, die Sätze über die acceptatio personae Deo placentis. An die bisherige Beschreibung der imago Dei, die Beschreibung der materialen Seite, schließt nämlich Gerhard die Behauptung an, die imago Dei bestehe formaliter in der acceptatio personae Deo placentis IV 247. Diese Unterscheidung zwischen formal und material ist so zu verstehen, daß die materiale Gottesebenbildlichkeit das Bild Gottes entwirft, wie es am Menschen in Erscheinung tritt, während die formale Gottesebenbildlichkeit aussagt, wodurch nun dieses Bild tatsächlich Gottes Bild ist. Wenn nun ausdrücklich hervorgehoben wird, daß nicht der ganze Glanz der menschlichen Vollkommenheit, sondern einzig und allein Gottes Wohlgefallen das Recht dazu gibt, den Urmenschen als gottesebenbildlich zu bezeichnen, so wird jede Neigung, dieses Urbild mit dem Stolz eigenen Kraftbewußtseins zu betrachten, ertötet. Auch schon im Urstand tut die Gnade alles: Gott bleibt immer die allein bestimmende Macht.[1])

[1]) Undeutlicher kommt dieser theozentrische Gedanke auch noch in einer anderen Behauptung zum Durchbruch, in der Behauptung, daß dem gottesebenbildlichen Menschen das donum supernaturale der inhabitatio sacrosanctae trinitatis zuteil wird. IV 259 wird nämlich aus den Stellen 1. Kor. 3, 16, 6, 19, Joh. 14, 23, die das Wohnen Gottes als eine dem Wiedergeborenen nach Vollendung der Wiedergeburt zugesagte Gnade (nach orthod. Exegese)

Somit ist der ausschlaggebende Gesichtspunkt der ganzen Urstandslehre — trotz der obenerwähnten Abweichung im einzelnen — ein einheitlicher: dann entspricht der Mensch seiner von Gott ihm gesetzten Bestimmung, wenn er qualitativ völlig bestimmt ist, durch den göttlichen Willen. Und in diesem Zustand war einst der erste Mensch, als er als eine innerliche Einheit aus Gottes Hand hervorging. Der jetzige Zustand dagegen ist das absolute Widerspiel dieses einstigen Zustandes; das ist das Wesen des natürlichen, durch die Erbsünde verdorbenen Menschen, daß er gegen Gott ungehorsam ist, daß das wesentliche Merkmal der Gottesebenbildlichkeit dem natürlichen Menschen fehlt.

2. Wir sehen also, daß wir mit der Heraushebung des entscheidenden Moments der Urstandslehre auch schon den entscheidenden Gesichtspunkt für die Erbsündenlehre gewonnen haben.

Die Darstellung der Erbsündenlehre geht aus von der Definition der Erbsünde als privatio seu defectus et carentia iustitiae originalis IV 325. Mit dieser Definition stimmt auch Bellarmin

---

beschreiben, der Schluß gezogen: quanto magis in primo homine Sp. s. habitavit, quae Spir. sancti et totius ss. Trinitatis inhabitatio non fuit pars vel proprietas aliqua naturae hominis, sed donum supernaturale. (Daß damit nicht etwa die kath. Urstandslehre bejaht wird, ist deutlich, da inhab. trin. nicht = imago Dei, sondern [analog der Unterscheidung zwischen regeneratio und donum] ein steigerndes Gnadengeschenk Gottes ist: die denkbar innigste Gemeinschaft Gottes mit den Gläubigen [imago Dei = gottgemäße Qualität des Menschen, inhabitatio trin. = Gottes Wohnen im gottgemäßen Menschen.]) Diese Lehre von der inhab. soll nur das zum Ausdruck bringen, daß alle menschliche Qualität selbst im Urstand nichts wert ist, wenn nicht Gottes Gnade selbst in spürbare innerliche Gemeinschaft mit dem Menschen tritt. — Eine andere Frage ist es freilich, ob diese Lehre nicht doch ein auflösendes Moment in die Urstandslehre hineinbringen würde, wenn sie konsequent durchgedacht würde: denn so herrlich der Gedanke ist, daß dem sündigen Menschen, der durch die Wiedergeburt in den Kreis der Gnadenwirksamkeit Gottes hineingezogen wird, sich nun erst die ganze Fülle des göttlichen Lebens erschließt, so wenig paßt auf den Urmenschen die Scheidung zwischen imago Dei und inhabitatio Dei. Das Wesen des Urstands ist ja gerade die natürliche, ungetrübte, selige Gottesgemeinschaft. Es verbirgt sich hinter dieser Scheidung eine an der Selbständigkeit des Menschen interessierte, resp. antik-deistische Anschauung, die schließlich zurück zur katholischen Scheidung zwischen natura und dona supernaturalia führen muß.

überein. Der Sinn ist allerdings bei beiden ganz verschieden. Da der Urstand von Gerhard als inhärente Qualität des Menschen bestimmt war, als zum Wesen des Menschen unmittelbar gehörige Beschaffenheit, so ist der Verlust dieser Gottesebenbildlichkeit ein das Wesen des Menschen betreffender Verlust, eine Verderbung des menschlichen Wesens, eine vitiosa qualitas. Es bestätigt sich hier, daß wirklich die Erfassung des Urmenschen als einer Einheit die eigentliche Tendenz der Aussagen Gerhards war. In der Abwehr jeder Abschwächung des Verderbens der Erbsünde liegt das Zentrum der Gerhardschen Gedanken. Darin folgt er der C. F.: Ep. I 8 pecc. originis non esse levem, sed tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus eius reliquit. Dabei handelt es sich nicht um ein physiologisches Problem, wie Hönnicke 34 unbegreiflicherweise behauptet, sondern Willensgebundenheit auf Grund von Gottgeschiedenheit ist der Grundzug der Erbsünde. Sofern nun der sündige Mensch von Gott geschieden ist, steht er unter dem Zorn Gottes, ist er schuldig (S. D I 13). Durch drei Momente bestimmt demgemäß Gerhard im Anschluß an die C. F. das Wesen der Erbsünde, durch: 1. carentia iustitiae originalis, 2. vitiosa qualitas, 3. reatus.

Wodurch unterscheidet sich diese Definition von der katholischen? Bei Bellarmin ist die imago Dei ein donum superadditum zu dem status in puris naturalibus; nach Verlust dieses donum bleibt der status in puris naturalibus allein übrig: die Natur des Menschen bleibt nach Verlust des donum unversehrt erhalten, der Mensch ist derselbe, wie er primo conditus war. Nun steht aber der Mensch seiner Natur nach unter dem Gegensatz von concupiscentia und spiritus. Im status integritatis hatte der Geist durch Hilfe des donum die Obermacht. Jetzt ist der Geist zu schwach, um die Oberhand zu behalten. Infolgedessen erhebt sich die concupiscentia über den Menschen und beherrscht ihn. Diese concupiscentia ist nun zwar eine vitiosa qualitas: sie bringt es nämlich dazu, daß der Mensch sich zum Sündigen verleiten läßt, zu den peccata actualia, aber die concupiscentia ist nur Naturschwäche, nur fomes peccati: die Sünde kommt erst zustande, wenn der Wille sich zur

sündigen Handlung bestimmen läßt: denn erst da darf von Sünde gesprochen werden, wo die bewußte Zustimmung eine Rolle spielt.

Bei Johann Gerhard hat jeder dieser Ausdrücke einen anderen Sinn als bei Bellarmin. War die imago Dei Wesensqualität gewesen, nicht etwas dem Menschen Fremdes, sondern die im Glauben und Gehorsam an Gott sich innerlich hingebende Gesamtrichtung des Urmenschen, so mußte ihr Verlust das Abreißen aller Beziehungen zwischen Mensch und Gott bedeuten. Deshalb beschreibt denn auch G. die carentia iustitiae originalis inhaltlich: non habet vires et dona efficiendi iustitiam spiritualem erga legem Dei IV 325 vgl. Apol. II 23. Es fehlt vera agnitio, timor, dilectio Dei, fiducia erga Deum, perpetua oboedientia omnium virium cum norma legis divinae congruens.[1]) Diesem Abreißen der Beziehungen zwischen Mensch und Gott entspricht umgekehrt auch die Geschiedenheit Gottes vom Menschen: statt der dilecti filii sind die Menschen von Natur filii irae. Das amicabile illud consortium atque arctissimum amoris vinculum inter Deum et genus humanum ist zerrissen. Das Merkmal der carentia iustitiae originalis ist nicht einfach der Mangel an Unterstützung seitens Gottes, das Wegfallen von übernatürlichen Kräften; sondern der natürliche Mensch hat überhaupt keine Beziehung mehr zu Gott, keinen Gehorsam gegen seinen Willen. Schon hierin zeigt sich die überaus tiefe Auffassung des Wertes der Erbsünde. Das ist das Furchtbare an dem Zustand des gefallenen Menschen, daß ihn der Zustand der Gottverlassenheit, des Unglaubens beherrscht. Als eine positive qualitas aber zeigt sich dieser Zustand darin, daß des natürlichen Menschen innere Richtung auf die Welt und das Fleischliche geht, statt auf Gott. Es war nicht ganz leicht, gegenüber den Einwendungen der Gegner den Begriff der Positivität der Erbsünde aufrecht zu erhalten. Von dem metaphysischen Grundsatz aus, daß die einzig positive Macht in der Welt Gott ist, muß das Böse privativ bestimmt werden. Demgemäß könnte

[1]) Vgl. Eichhorns ausgezeichneten Aufsatz St. Kr. 1887, 415 ff. „Die Rechtfertigungslehre der Apologie", der das Verständnis auch der orthodoxen Lehre in ihren Hauptpunkten erleichtert, bes. 420 ff. concupiscentia = Unglaube.

also die Erbsünde nur unter der Voraussetzung positive Qualität sein, wenn das Böse als Gott gleichgeordnete, dualistische Macht geschätzt würde, also vom Standpunkt des Manichäismus aus. Deshalb macht denn auch tatsächlich Bellarmin den Lutheranern den Vorwurf des Manichäismus. Gerhard gibt ohne weiteres die Berechtigung dieses Einwands zu (IV, 331),[1]) betont indessen, daß der Begriff der positiva qualitas gar nicht metaphysisch, sondern ethisch, im Sinne der inneren Richtung des Menschen verstanden werden müsse: ipsa naturae corruptio complectitur omnium animae virium ad malum pronitatem ac impetum, oder wie es IV 325 ausdrückt, prava et inordinata conversio ad carnalia et Deo adversa; propter corruptionem . . . propensa est et magno impetu fertur ad faciendum ea, quae lege Dei prohibentur; talis inclinatio in mente est propensio ad vanas et falsas cogitationes de Deo, ad comminiscendos errores, ad dubitationes de Dei verbo; in voluntate est propensio ad securitatem carnalem et diffidentiam erga Deum etc.; in corde est impetus ad iram, livorem, odia, in reliquis membris ad libidines, immunditiem etc. Ebenso also wie das Wesen der Gottesebenbildlichkeit in der Richtung des ganzen inneren Menschen auf Gottes Willen besteht, so wird hier das Wesen der Erbsünde in der Richtung des inneren Menschen auf das Fleisch, auf sich selbst, auf die Welt, in der absolut entgegengesetzten Richtung gesehen. Nicht im Willen selbst, in der vis agendi 331 liegt die Sünde, sondern darin, daß der Wille nur sich selbst, oder die Welt will, dagegen den Zusammenhang mit Gott verloren hat.

Mit dieser Bestimmung des Wesens der Erbsünde als einer inneren Richtung des Menschen ist aber ein entscheidender Schritt

[1]) Die interessante Stelle verdient angeführt zu werden: quando pravam concupiscentiam dicimus esse qualitatem positivam, non intelligimus hoc secundum ἀκρίβειαν metaphysicam. Metaphysici subtiliter distinguunt inter rem ipsam et malum rei adjacens, quod semper dicunt esse privativum, non autem positivum quid. Scriptura quando peccatum originis describit non nuda tantum privatione, sed et per pravam concupiscentiam, imitatur modum loquendi ethicis usitatum; illi enim agnoscunt vitiosos habitus et actiones malas . . . Solche ausdrückliche Verwahrungen gegen „metaphysische Deutungen“ sollten gegen die modern so oft beliebte Art, aus der Verwertung von philosophisch-metaphysischen Termini auf Hineinbildungen von Metaphysik in die Theologie zu schließen, mißtrauisch machen.

über die katholische Lehre hinaus getan. Bellarmin sucht immer die Erbsünde als Naturteil, auf dem Wege psychologischer Analyse zu begründen: er findet sie in der Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft. Er ist wohl geneigt, die Geistigkeit der Erbsünde anzuerkennen, aber lediglich als Äußerung der Sinnlichkeit. Daß man die concupiscentia hauptsächlich in die superiores vires verlegen könne, war ihm unverständlich. Dagegen bei Joh. G. finden wir eine Bestimmung des Wesens der Erbsünde, die nicht von einer psychologischen Analyse ausgeht, sondern die Beziehung des ganzen Menschen zu Gott ins Auge faßt, und dann konsequent in der verkehrten Richtung des ganzen Menschen, nämlich in seiner Selbst- und Weltbezogenheit das eigentliche Wesen der Erbsünde sieht. Daraus folgt aber, daß concupiscentia hauptsächlich in den oberen Kräften der Seele mente liegt die Wurzel der concupiscentia IV 301, ntia ist = incredulitas V 59.[1]) Wenn aber das Wesen le in der Richtung von Gott ab liegt, so kann auch igkeit und Schuldhaftigkeit der Erbsünde begründet ald man das Wesen der Sünde psychologisch zu cht, wird man auch die Sündenschuld psychologisch finden müssen. Es ist deshalb nur konsequent gedacht, wenn der Maßstab für den Schuldcharakter in der katholischen Lehrausprägung die Freiwilligkeit ist. Freiwilligkeit ist aber immer nur da vorhanden, wo der Wille des Menschen bewußt handelt. Infolgedessen kann es bei der katholischen Lehre nicht ausbleiben, daß nur der Aktualsünde Schuldcharakter zugemessen wird, während die Erbsünde nur die Bedeutung eines Anregers zur Aktualsünde, zur bewußten, schuldhaften Sünde hat. Wird dagegen bei der Bestimmung der Sünde vom Verhältnis zu Gott ausgegangen, von der Verpflichtung des Menschen Gottes Willen zu tun, einer Verpflichtung, die unmittelbar aus dem Grundver-

[1]) Die Fortpflanzung der Erbsünde kann sich infolgedessen selbstverständlich nicht durch den Geschlechtsvorgang als eine sinnliche Regung vollziehen (IV 331/2). Vielmehr ist die Fortpflanzung im Anschluß an Tertullian analog der traducianischen Psychologie IV 278 traducianisch gedacht IV 318, 321, 347, 353. (Übrigens wird selbstverständlich anerkannt, daß vermöge der allgemeinen Sündigkeit durch die Erbsünde auch der Geschlechtsvorgang unter der Maßlosigkeit der Affekte leidet XV 5.)

hältnis zwischen Gott und Mensch, creator und creatura folgt, so kann die Schuld des Menschen nur darin liegen, daß der Mensch dem Willen Gottes nicht entspricht, obwohl er dazu verpflichtet war. Nicht das ist das Wichtige an der Sünde, daß der Mensch sie irgendwie bewußt tat, sondern daß der Mensch tatsächlich in einem normwidrigen Zustand sich befindet. Weil nun die Erbsünde in einem solchen Zustand besteht, d. h. in der von Gott abgewandten Richtung des ganzen inneren Menschen, so kann ihr Schuldcharakter beigemessen werden. Sachgemäß wird diese Schuldhaftigkeit der Erbsünde mit objektiven Ausdrücken: filii irae, rei mortis et damnationis, non potest Deus non irasci peccatis bezeichnet. Das ganze innere Leben des natürlichen, erbsündigen Menschen, seine Gedanken, Strebungen und Wallungen, seine Affekte und Neigungen, all das ist dem Willen Gottes, der Gemeinschaft mit ihm abgewandt. Das ist des Menschen Sündenschuld.

Damit ist der Boden gewonnen für eine vertiefte Auffassung der Aktualsünde. Die Aktualsünde ist nicht ein einzelner Fall eines sonst leidlich guten Menschen, sondern ist Äußerung einer falschen Gesamtrichtung. Nicht in der Tat liegt der sündige Charakter des Menschen begründet, sondern die verdorbene Natur, die falsche Gesamtrichtung ist die Quelle der sündigen Tat. Die Erbsünde ist die Mutter aller Aktualsünden.[1]) Das peccatum actuale wird deshalb als Frucht bezeichnet IV 326.[2]) Der natürliche Mensch kann nur sündige Handlungen begehen, V 99 corrupti homines et nondum renati nihil nisi peccare possunt. Alle opera moraliter bona der Gefallenen sind coram Deo peccata, weil ihnen die Reinheit des Herzens fehlt V 141. Aktualsünde und Erbsünde, unreines Herz und Äußerung dieses

[1]) Wenn auch die suggestio satanae und mundi scandala als Ursachen der Aktualsünde angegeben werden, so wird ausdrücklich betont, daß nur die Erbsünde immediata, propria et adaequata actualis peccati causa sei, die übrigen Ursachen dagegen nur veranlassend einwirken.

[2]) Quemadmodum alias ex fructu fit de semine iudicium, ita omnia pecc. actualia, quorum est farrago innumera, testantur de vitiosissimo peccati originalis semine, quod quamvis non in omnibus sese exserat, cum spiritu eius impetus vere pii retundant, tamen sua natura tale est et manet, ut vitiosissimos illos omnis generis fructus proferre possit et proferat, nisi prohibeatur. Vgl. V 1 das pecc. orig. ist mater, fons, radix, arbor.

Herzens bilden eine organische Einheit.[1]) Es ist schlechterdings unmöglich, daß der natürliche Mensch irgendwie aus sich heraus gute Werke tut oder gar Verdienste erwirbt: die völlige sittlich-religiöse Gebundenheit des natürlichen Menschen schließt jede Selbsttätigkeit in der Bekehrung aus.[2]) Der Zusammenhang zwischen Erbsünde und Aktualsünde ist so eng, daß die Aktualsünde ohne weiteres am Schuldcharakter der Erbsünde Anteil nimmt, so daß sie unter allen Umständen Todsünde ist, mag sie nun voluntarium oder involuntarium, commissum oder ommissum sein, mag die Abweichung von der Norm, die *ἀνομία* groß oder gering sein V 2, 10 ff.[3]) Nicht auf die mehr oder minder zufällige Handlung, sondern auf die Richtung des Herzens, den Grundzug des Willenslebens, als deren Symptom lediglich die einzelne Sünde in Frage kommt, bezieht sich die Norm, an der sich die Schuldfrage entscheidet.

Wenn nun auch diese Bestimmung des Wesens der Erbsünde und der Aktualsünde nicht von psychologischen Erwägungen ausgeht, sondern von einer lebendigen Anschauung

---

[1]) Wenn deshalb V 246 z. B. zwischen concupiscentia originalis = Erbsünde und concupiscentia actualis = Tat, die aus der Erbsünde entspringt, geschieden wird, so entspricht das dem durchgängigen Gegensatz von Baum und Frucht.

[2]) So sagt Gerhard gegen Bellarmin IV 333/4: si per unum actum contrarium conversionis ad Deum haec macula penitus aboletur, si perversio et obliquitas illa statim desinit manere, quamprimum efficaciter volumus eam non manere: cur scriptura verbis tam tragicis hoc originale malum accusat?

[3]) Der Unterschied zwischen Todsünden und vergebbaren bezieht sich ganz allein darauf, ob der Person als Ganzes das Verdienst Christi zugute kommt, also die Schuld der Erbsünde hinweggenommen ist, oder nicht V 64. Deshalb ist es unrichtig, wenn Hönnicke 99 behauptet: „die Beurteilung der Sünde der Einzelnen je nach ihrem verschiedenen Verhältnis zur Erlösung trat in den Hintergrund". Allerdings — so weit hat H. recht — hat Gerhard eine an scholastische Muster erinnernde Lehre von der Aktualsünde gegeben — er hat zwischen schwereren und leichteren Sünden geschieden (V 60). Indessen diese Unterschiede — das betont er ausdrücklich — sollen nicht den oben ausgeführten Grundsatz, daß quoad substantiam alle Sünden Todsünden sind V 64, außer Kraft setzen, sondern lediglich Steigerungen im Bereich der Todsünden konstatieren, die in bezug auf den Grad der Unseligkeit eine Bedeutung haben. Inwiefern die praktische Handhabung der Sündenlehre, ganz besonders der peccata contra conscientiam, die Höhe dieses prinzipiellen Standpunktes verläßt, werden wir später sehen.

des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, so vernachlässigt doch Gerhard nicht die ihm durch sein psychologisches Schema nahegelegte Aufgabe, an der Hand dieses Schema ein Bild von dem inneren Zusammenhang aller der Momente, in denen das Wesen der Erbsünde besteht, zu entwerfen. Er stellt nicht einfach einige willkürlich herausgegriffene Merkmale nebeneinander – das widerstreitet seinem Sinn für klaren Aufbau —, sondern es liegt ihm daran, den inneren Konnex zwischen den beiden obenskizzierten Eigentümlichkeiten der Erbsünde (aversio a Deo, conversio ad carnalia) klar auseinanderzulegen. Im Stand der Gottesebenbildlichkeit war das dem göttlichen Willen entsprechende Verhältnis aller menschlichen Eigenschaften dadurch hergestellt, daß des Menschen Vernunft, weil im Besitz voller klarer Erkenntnis Gottes und seines Willens, zugleich im Besitz der vollen materialen Bestimmungskraft über den Willen und die Affekte war. Dieses normale Verhältnis der menschlichen Eigenschaften zu Gott wird in dem Augenblick aufgehoben, wo die Vernunft nicht mehr die Kraft in sich hat, den Willen zur Wahl des Willens Gottes, und die Affekte zur Freude am Willen Gottes zu bestimmen, wo also irgendwie in dem auf Gott gerichteten Erkenntnisvermögen eine Störung eintritt, so daß die Vernunft sich nicht mehr auf Gott, sondern auf die Welt richtet. In diesem Augenblick werden die Affekte an den (an sich völlig indifferenten) durch die ratio ihnen vermittelten sinnlichen Objekten Wohlgefallen haben. Diese sinnlichen Objekte treten in den Vordergrund: sie werden sowohl von der ratio, wie von den Affekten dem formalen Wahlvermögen, dem Willen, vorgehalten, und bestimmen ihn zur Tat. Der Mensch ist nun nur noch durch die sinnliche Welt, d. h. aber durch das Wohlgefallen der Affekte an den res praesentes, an den carnalia bestimmt. Gott wollte aber, daß er sich Gott unterordne, Gottes Willen tue. Der Mensch tut das Gegenteil: superbia, Widerwillen gegen Gott, Haß gegen ihn erfaßt ihn, da der Gedanke an Gott, der — auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis — auftauchen muß, die Freude an der Welt stört. Somit widerspricht dieser Zustand des Menschen Gottes Willen: die Richtung auf die an sich sittlich indifferente Welt ist Sünde, weil sie statt einer Richtung auf Gott hin Haß gegen ihn einschließt. Ist demnach

die Erbsünde ihrem Ursprung nach der Mangel einer klaren Gotteserkenntnis, tenebrae in mente, ihrer Art nach Bestimmtwerden durch sinnliche Affekte, die unmittelbar mit jenen tenebrae gegeben sind, so erklärt sich sowohl, daß die Erbsünde mit dem Namen concupiscentia bezeichnet wird, und daß Affektausdrücke in ihrer Beschreibung die Hauptrolle spielen (contemtus Dei, irasci, fiducia rerum praesentium, odium, magno impetu ferri usw.), als auch, daß die Erbsünde = concupiscentia inhaltlich hauptsächlich als incredulitas bestimmt wird.[1]) Auch hier zeigt sich somit wieder die Brauchbarkeit des psychologischen Schemas zu einer klaren, durchsichtigen Darstellung des inneren Zusammenhangs der einzelnen Definitionsglieder.

Wenn wir nunmehr auf diese ganze Erbsündenlehre zurückblicken, so müssen wir sagen: sie erreicht ihr Ziel durchaus. Zweierlei will sie gegenüber der Bellarminschen Theorie beweisen, einmal, daß die Erbsünde nicht ein bloßer Defekt ist, sondern etwas Positives, sodann, daß die Erbsünde eine wirkliche Verderbung des ganzen Menschen, nicht bloß ein Prävalieren der Sinnlichkeit, bedeutet. Beides wird durch die Bestimmung der Erbsünde als gottwidrige Gesamtrichtung des natürlichen Menschen erreicht.

Bisher haben wir uns nur die Erbsünde ihrem Wesen nach verständlich zu machen gesucht. Dagegen die Frage, wie ist es zur Erbsünde überhaupt gekommen, haben wir bisher zurückgeschoben. Wir haben versucht, das Verhältnis der imago Dei zum peccatum originis rein aus der Sache heraus nach ihrem ethisch-religiösen Gehalt zu bestimmen. Dagegen die Tatsache, daß die Altprotestanten sich den Übergang von einem Zustand zum andern durch einen Sündenfall erklärten, haben wir noch nicht berührt. Hier liegen aber eine Reihe von Problemen, an denen wir nicht vorübergehen dürfen, da sie uns zu gleicher

[1]) Diese Betonung der incredulitas hängt also mit der Tatsache zusammen, daß die Psychologie in dem Intellekt die Brücke zwischen Gott und dem Menschen sah. Vgl. auch das Gegenstück, IV 309 quemadmodum primi homines, relicta verbi luce, in tenebras incredulitatis primum prolapsi, . . ita reparaturus Deus hoc templum, proponit homini verbum suum, per quod sp. s. accendit fidem . . . contrariorum sunt contrariae affectiones et contraria effecta; fides et incredulitas sunt contraria.

Zeit in die Mängel der Gerhardschen Anthropologie einen Einblick verschaffen.[1])

Daß der Zustand des natürlichen Menschen nicht der Urzustand sein könne, d. h. nicht der Zustand des aus Gottes Schöpferhand gekommenen Menschen, ist nicht nur eine durch die biblische Schöpfungs- und Sündenfallerzählung nahegelegte Vorstellung, sondern auch eine Forderung, die unmittelbar aus dem Schöpfungsgedanken zu entspringen scheint. Was aus der Hand Gottes kommt, muß den Stempel der Vollkommenheit an sich tragen. Es ist eine Lästerung Gottes, wenn man ihn als Schöpfer der Sünde bezeichnet. Daß der Mensch ursprünglich gut war, ist deshalb selbstverständlich. Daraus folgt aber für die Erklärung des Daseins der Sünde, daß ein Fall eingetreten sein muß. Die Sünde kann nur in die Welt gekommen sein, indem ein Abfall vom Guten eintrat. Wie ist aber ein Abfall von Gott möglich? Lag darin nicht eine Unvollkommenheit der Schöpfung, des Geschöpfes, daß es überhaupt fallen konnte? – Diesem Einwand sucht G. durch die Behauptung zu begegnen: zur sittlichen Vollkommenheit gehöre auch das, daß der Mensch freiwillig Gott diene. Deshalb mußte Gott, wollte er ein vollkommenes Geschöpf schaffen, den Menschen im Urstand mit freiem Willen begaben IV 294, 303.[2]) Im freien Willen liegt aber die formale Möglichkeit des Abfalls. Infolgedessen widerspricht die Möglichkeit des Abfalls nicht der Vollkommenheit des Urmenschen. Zudem hat ja Gott alles getan, um den Menschen vor dem Abfall zu wahren (Drohungen usw.). Es ist wahrlich nicht Gottes Schuld, wenn der Mensch seinen freien Willen dazu benutzt, um abzufallen. Freilich war damit noch

[1]) Diese Scheidung zwischen der Lehre von der Erbsünde und vom Sündenfall ist auch sachlich begründet. Sie behandeln zwei Probleme: die Lehre von der Erbsünde stellt die Frage nach dem Wesen und der Grundrichtung des Menschen, abgesehen von dem durch Gottes Gnade in ihm begründeten neuen Leben, der Sündenfall dagegen will erklären, woher die Sünde kommt.

[2]) IV 294 hominem perfectis rationis viribus ac totius naturae integritate, liberi insuper arbitrii facultate instructum esse, ut Deo servire posset. *γυμνάσιον* quoddam oboedientiae (XVII 36) war das Verbot, zu essen. si. . . . perstitisset . . . . . in bono confirmatus esset. IV 303 liberam ab homine oboedientiam sibi exhiberi vult.

nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit des Falls begründet. Sein Vollzug geht auf die Verführung des Satans zurück, der aus Haß gegen Gott und Neid gegen die Menschen das Vertrauen der Menschen zu Gott erschüttert IV 294 und sie zur incredulitas bringt IV 301 (XX 178/9). Damit nun aber nicht durch diese Tätigkeit des Satans der Zweifel an Gottes Übermacht über alle sonstigen Weltmächte nahegelegt wird, führt G. die obenskizzierte Unterscheidung zwischen Substanz und Accidenz ein; der Satan hat keine Schöpfergewalt, sondern kann nur von außen die Substanz verderben: die Substanz selbst, jenes unmittelbar aus Gottes Hand gekommene reichbeanlagte Wesen bleibt so, wie sie von Anfang war, erlösungsfähig usw.[1]) Der Satan kann den Menschen nicht um sein Menschsein, aber wohl um seine Bestimmung bringen.

Diese Erörterungen zeigen in mannigfacher Weise die Schwierigkeit des gestellten Problems. Wir wollen ganz absehen von der Frage, ob nicht die Existenz des Satans wieder vor dasselbe Problem stellt, wie die Existenz der Sünde; eine Erörterung dieser Frage würde zu weit führen. Aber auch sonst zeigt sich die Lösung widerspruchsvoll. Man braucht nur zu erwägen, daß der letzte Gedanke, die Zurückführung der Sünde auf den Satan, die Altprotestanten dazu verführt hat, auf das Verhältnis zwischen Mensch und Erbsünde, das den eigentlichen Tendenzen der Anthropologie gar nicht entsprechende und zu Mißverständnissen (Hönnicke 99—100) führende Schema von Substanz und Accidenz anzuwenden, um das Ungenügende der Lösung einzusehen. Die Sünde kann allerdings nur dann als qualitativer Gegensatz gegen Gott gewürdigt werden, wenn sie Gott selbst nicht zur Ursache hat. Aber gerade in der Definition der Erbsünde als innerer Richtung lagen die Prämissen für eine adäquatere Behandlung des Problems. Eine Richtung kann weder als Substanz vorgestellt werden, denn sie ist eine Bezeichnung für eine Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt, noch als Accidenz, denn sie wurzelt im Innersten des Menschen; sie läßt sich weder schaffen, noch von außen hereinbringen.

[1]) Auch der jetzige natürliche Mensch ist Gottes Schöpfung IV 235 Deus creat naturam hominis, etiam post lapsum, peccatum non creat.

Alle die von Gerhard verwendeten Begriffe passen nicht auf den Gegenstand.[1]) Trotzdem läßt sich aber der qualitative Gegensatz zwischen Sünde und Gott durch den Begriff der inneren Richtung klar zum Ausdruck bringen, sofern die Sünde die von Gott abführende Richtung einschlägt, d. h. statt auf Gemeinschaft mit Gott auf Ausleben eigener Wünsche usw. geht Ebensowenig genügt die Theorie von der Ermöglichung der Sünde durch den freien Willen. Hier liegt ein ganz offenbarer Selbstwiderspruch vor. Zuerst wird als ein Merkmal der Vollkommenheit des Urmenschen sein freier Wille bezeichnet, um so die Möglichkeit des Sündigens für ein vollkommenes Geschöpf behaupten zu können. Dann wird festgestellt: hätte der Mensch standgehalten, dann hätte Gott jene formale Möglichkeit, zu sündigen, aufgehoben und den Menschen im Guten befestigt und damit auf eine höhere Lebensstufe, die der Engel, gehoben, d. h. aber: er hätte nach den Prämissen die Menschen unvollkommener gemacht, sofern sie nun nicht mehr die Freiheit zum Sündigen hatten. Ganz offenbar wird hier ein doppelter Freiheitsbegriff verwandt; einmal wird die sittliche Freiheit auf dem Begriff der formalen Wahlfreiheit, dann aber auf dem Begriff einer aus einem guten Herzen hervorquellenden innerlich freien Handlung aufgebaut. Ebenso liegt ein doppelter Begriff von Sündenschuld vor. Indem die Ursünde selbst im freien Willen des Menschen begründet wird, um damit Gott von der Schuld an der Sünde freizumachen, sofern diese dem Menschen ganz allein zukommt, wird die Betrachtungsweise, die zur Begründung der Schuldhaftigkeit der Erbsünde abgelehnt war, für die Be-

[1]) Daß Gaß 287—288 die Verwendung der Ausdrücke: Accidenz und Substanz kritisiert, ist lobenswert; dagegen nicht die Tendenz der Kritik. Gaß möchte gern Gerhard in die Linie des Semipelagianismus drängen, wie ja überhaupt die Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts diese Richtung eingeschlagen hat. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Theorie Gerhards durch die Verwendung der Begriffe Substanz und Accidenz eine derartige Weiterentwickelung zuläßt. Aber Gerhards eigentliche Tendenz ist vielmehr flacianisch, d. h. genuin-lutherisch. Sein Bestreben ist nur, die manichäistischen Konsequenzen dieses Standpunktes zu vermeiden. Daß dies Streben zur semipelagianischen Gefahr führt, liegt daran, daß er sich nicht entschließen kann, die ihm durch die theologische Tradition gegebenen Begriffe Substanz und Accidenz durch „ethische“ (IV 331) zu ersetzen.

gründung der Schuld der Ursünde aufrechterhalten; es wird nämlich die Schuld der Ursünde psychologisch begründet. Diese Vorstellung spielt insbesondere in der Begründung des Gerichtsgedankens in den letzten loci eine entscheidende Rolle; XVII 33 aequissimum est, ut, cum animus noster sua voluntate discesserit a Deo, nolens et invitus a corpore suo sejungatur, ac iure homo delapsus est in mortem, qui et Deum, auctorem vitae, contemsit, et diabolo, mortis parenti, consensit XX 177 (IV 146, 140, V 98).[1]) Hier zeigt sich somit, welch zweischneidiges Schwert eine formalistische Willenspsychologie ist. Die formale Wahlfreiheit, die als psychisches Vermögen zur Aufrechterhaltung des rationalen Charakters des Willens eingeführt war, wird jetzt zur Erklärung eines ethischen Faktums herangezogen; damit wird der allgemeine Maßstab für den Schuldcharakter der Sünde, der gerade nicht in der Freiwilligkeit, sondern in der Normwidrigkeit begründet liegen sollte, aufgehoben, d. h. aber, auf die Ursünde wird ein anderer Wertmaßstab angewandt, als auf die Erbsünde. Daß dadurch die Gefahr nahegelegt wird, die Erbsünde insofern für eine minderwertige Sünde zu halten, als ihr das Merkmal der Freiwilligkeit fehlt, ist einleuchtend. Es ist nun eine bemerkenswerte Tatsache, die von der Tiefe des Sünden- und Schuldbegriffs G.s einen deutlichen Eindruck gibt, daß Gerhard, um dieser Konsequenz zu entgehen, Erbsünde und Ursünde völlig voneinander getrennt hat. In bezug auf die Erbsünde wird immer lediglich der objektive Maßstab geltend gemacht IV 327, XVII 37: virtus peccati lex est, quia lex, quae est aeterna et immota norma iustitiae divinae, accusat, arguit et damnat peccatum in natura nostra haerens, et quia consequenter iram Dei adversus peccata monstrat, propter quam morti obnoxii reddimur. Deshalb wird z. B. die Vermittelung zwischen der Sünde Adams und der der Menschheit einfach durch den Gedanken hergestellt IV 315, daß die Kinder ein Besitztum, das die Eltern verloren

[1]) Gerade darin, daß Gott so viel getan hat, um die Menschen am Sündigen zu hindern, liegt die Unendlichkeit der Schuld begründet, und darin auch die Unendlichkeit der Höllenstrafen (XX 170 peccatum est infinitum malum, quia offendit Deum, qui est infinitum bonum, separat a Deo, qui est unicum et summum bonum, ergo etiam infinitam, i. e. aeternam poenam meretur vgl. 178, XVII 30—31).

haben, ihrerseits auch nicht besitzen können. Der Himmel hat sich vor Adams Augen verschlossen, die Urstandsgerechtigkeit ist verloren gegangen; cognitio Dei und fiducia erga Deum haben aufgehört; ira Dei ist statt dessen eingetreten. So war es bei Adam, so ists bei seinen Nachkommen, die Adam darin alle gleich sind. Die Frage, daß die späteren ja gar nicht daran schuld seien, wird gar nicht aufgeworfen. Die Hauptsache ist, daß die Menschen tatsächlich der Norm nicht entsprechen. Dadurch ist der Zorn Gottes gerechtfertigt. Der Mensch ist zur Strafe verpflichtet (IV 365), der Tod trifft ihn mit Fug und Recht IV 268, Kreuz und Leid, Krankheit, Verzweiflung über die Sünde (XX 170), schlechte Gedanken, Aktualsünden, schließlich die ewige Verdammnis IV 365/6 muß der Sünder als gerechte Strafe über sich ergehen lassen. Dagegen die Ursünde untersteht ganz anderen Bedingungen, sie ist ein peccatum actuale IV 333.[1]) Freilich ist sie ein peccatum actuale anderer Art als das peccatum actuale des gefallenen Menschen. Das letztere ist ein effectus peccati originalis; deshalb macht es gar nichts für dieses peccatum aus, ob es unter Mitwirkung freier Überlegung, freier Willenstat zustande gekommen ist, oder nicht: sein Schuldcharakter steht vermöge des Zusammenhangs mit der Erbsünde objektiv fest. Dagegen die Ursünde trägt eine andere Art an sich; sie wächst nicht aus irgendeinem organischen Zusammenhang heraus, sondern ist die plötzliche Tat eines willkürlichen Entschlusses. Wird diese Tat als sittliche schuldhafte Tat gewertet, so wird in diesem Fall dem katholischen atomistischen Sündenbegriff Recht gegeben. Wenn man die hier vorliegende Gefahr erwägt, so wird man um so mehr anerkennen, daß Gerhard die reformatorische Auf-

[1]) Alia est ratio primi peccati actualis in Adamo, alia vero in nobis; peccatum personale in Adamo fuit causa originalis, hoc est, Adamus peccans iustitiam concreatam pro se et posteris amisit . . . Sed peccata actualia in nobis sunt effectus originalis peccati, h. e. istius corruptionis et immunditiae, quam ex primis parentibus per carnalem generationem trahimus. Peccatum originale non est actuale illud primi parentis delictum, sed consequens istius, videlicet corruptio naturae ex eo orta, et in omnes posteros per carnalem generationem propagata. Es wird also ausdrücklich zwischen dem peccatum actuale Adami, den peccata actualia nostra und dem peccatum originale geschieden. (Vgl. die scholastische Unterscheidung zwischen peccatum originale und originans.)

fassung von der Erbsünde und Tatsünde von den Konsequenzen dieses bei der Ursünde angewendeten Sündenbegriffs freizuhalten verstanden hat, daß der Hauptgesichtspunkt: die ethische Gesamtauffassung der Sünde als einer inneren Richtung, der die einzelnen Sünden lediglich als ihre Äußerungen entspringen, nicht durch die Rücksichtnahme auf die Ursünde irgendwie tangiert wird.[1]) Zugleich folgt aber aus dieser ganzen Erörterung, daß die Idee der Ursünde, wie sie bei Joh. Gerhard vorliegt, eine in sich widerspruchsvolle und das Wesen der Erbsünde und der Aktualsünde gefährdende Vorstellung ist.[2])

[1]) Es ist charakteristisch und eine Bestätigung unserer Beurteilung der Sachlage, daß gerade in der Lehre von der Erbschuld, die eng mit dieser Theorie von der Ursünde zusammenhängt, unter Anwendung derjenigen ethischen Kategorien, die Gerhard bei der Ursünde angewendet hat (vgl. die Begründung der Schuld auf die Freiwilligkeit der Ursünde), eine Umbildung der Anschauung im Sinne einer Verschlechterung eingetreten ist. Nämlich die Idee der imputatio culpae et poenae Adami (die G. IV 316 pecc. originale non est malum alienum, nec nos innocentes nascimur, als auf pelagianisierenden Voraussetzungen beruhend, ablehnt) wird rezipiert vgl. Hollaz 513 Quenstedt II 111, bei Schmidt 196 ff. Qu. z. B. vermittelt die Sünde und Schuld Adams der Menschheit durch zwei Vorstellungen: Adam und Eva können als Vertreter des ganzen Menschengeschlechts angesehen werden, einmal weil in dem Samen Adams das ganze spätere Menschengeschlecht enthalten ist, also als principium naturale (so auch Gerhard: Adam war kein Privatmann, sondern Stammvater der Menschheit, als er sündigte IV 316), sodann weil er principium morale der Menschheit ist, d. h. Adams Wille ist interpres voluntatum omnium, sein Wille zeigt die Eigenart des menschlichen Willens überhaupt. Adams Wille fiel mit freiem Entschluß von Gott ab. Da nun jeder Mensch im gleichen Falle das Gleiche getan hätte, so ist die Anrechnung der Schuld Adams als Erbschuld der ganzen Menschheit ein Akt der göttlichen Gerechtigkeit. Indessen der Imputationsgedanke, auf die Erbschuld angewandt, wird immer unter dem Vorwurf der Ungerechtigkeit leiden müssen. Die imputatio culpae läßt sich nämlich nicht mit der imputatio iustitiae parallelisieren. Der letztere Gedanke bringt lediglich die Majestät der göttlichen Gnade zum Ausdruck. In einer imputatio culpae, der nicht eine wirkliche Schuld, sondern lediglich eine gedachte Schuld (wenn alle Menschen in der Lage Adams gewesen wären, hätten sie auch gesündigt) zugrunde liegt, würde sich nur die Willkür, nicht aber die Gerechtigkeit Gottes offenbaren. Der Fehler der ganzen Anschauung ist der, daß die Schuld der Menschheit auf die freie Ursünde begründet werden muß, weil erst die Reflexion auf die Freiwilligkeit der Tat, nicht mehr wie bei Gerhard, auf die Normwidrigkeit der Tat, den Schuldcharakter konstituiert.

[2]) Damit stellt sich auch die Lehre vom Urstand als eines zeitlich vor

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist folgendes: der natürliche Mensch nach dem Fall ist in seiner gesamten inneren Beschaffenheit durch die Erbsünde bestimmt, d. h. er hat einen an die Sünde gebundenen unfreien Willen. Es handelt sich nunmehr darum, das Maß dieser Unfreiheit näher zu bestimmen, resp. das Problem der Willensfreiheit überhaupt näher ins Auge zu fassen.[1])

3. Schon die bisherige Untersuchung hat zu verschiedenen Malen dieses Problem berührt. Wir haben schon oben erwähnt, daß Gerhard eine gewisse Wahlfreiheit behauptet; es entsteht die Frage, ob nicht die Behauptungen des servum arbitrium einerseits, des liberum arbitrium andererseits sich widersprechen, ob nicht unser Ergebnis, daß die Erbsünde den Menschen in einen schlechthin gebundenen Zustand versetzt, falsch ist.[2])

---

dem Erbsündenstand vorhergehenden Zustandes als unhaltbar heraus. Sie führt zu Konsequenzen, die den Sündenbegriff gefährden. Die Lehre von der imago Dei kann nur als Lehre von der gottgewollten Bestimmung des Menschen aufrechterhalten werden.

[1]) Der locus de libero arbitrio ist überschrieben: de viribus humanis post lapsum adhuc reliquis. Die Erörterung Gerhards ist deshalb nicht sehr klar, weil (ähnlich wie in der C. F.) mit der Frage nach dem lib. arb. im status pecc. orig. zu gleicher Zeit die Frage nach der Tätigkeit von mens und voluntas in conversione und post conversionem, also Fragen, die eigentlich erst im locus de poenitentia und de bonis operibus vorkommen dürften, mitbehandelt wird. Die Hönnickesche Darstellung S. 31—32 ist völlig unklar. Die Zitate in Anm. 1 (32) sind unverständlich. IV 233 gibt die Meinung der Synergisten wieder, die Gerhard ablehnt. In VIII 59, V 352 steht überhaupt nichts von Willensfreiheit. Der Text schließt sich z. T. an Gaß I 288 an, ohne daß klar zwischen formal-psychologischer und ethischer Willensfreiheit geschieden würde.

[2]) Auch Koch 147 ff. gibt eine Darstellung der orthodoxen Freiheitslehre, allerdings hauptsächlich der späteren. Es muß in abstracto zugegeben werden, daß sich Quenstedts Auffassung der Freiheit von der Gerhardschen unterscheiden kann. Indessen muß eine Beobachtung gegen die ganze Kochsche Darstellung etwas mißtrauisch machen: sein eigenes ethisches Verständnis bietet ihm zur Interpretation der orthodoxen Ethik nur zwei Begriffe: das metaphysische „Sein“ des Wollens und „einzelne konkrete Willensakte“ (181). Wenn man nur dies Dilemma kennt, muß man nicht nur die ganze psychologische Lebendigkeit des Willens, sondern auch den Begriff der Willensrichtung und Willensbeschaffenheit, zu denen sich die einzelnen Willensakte wie Früchte zum Baum verhalten, entweder ausscheiden oder metaphysisch interpretieren, d. h. aber nach Kochs Auffassung als Natur-

Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Sätzen ist der, daß die Aussage: der Mensch sei im Besitz des liberum arbitrium, seine formalen Fähigkeiten im Auge hat, während die Behauptung: der Mensch sei im Besitz des servum arbitrium, eine Aussage über seine tatsächliche Beschaffenheit ist. Im Wesen des Willens als einer psychologischen Größe liegt nämlich — das haben wir schon oben konstatiert — ein Freiheitsmoment: der Wille unterscheidet sich dadurch vom rein physischen Begehren, daß er die Fähigkeit hat, zu wählen resp. zu verwerfen: im Willen selbst liegt das Moment der Freiheit als Wahlfreiheit eingeschlossen; ohne dieses wäre der Wille kein Wille mehr. Damit ist indessen noch nicht der Begriff der materialen Willensfreiheit gegeben. Im Willen liegt die formale Fähigkeit zu wählen, aber zum wirklichen Wählen gehören Objekte, für die man sich entscheiden kann, oder nicht. Diese Ob-

grundlage, als unbewußte, physisch-hyperphysische Substanz auffassen. Dann ist es kein Wunder, wenn man das Resultat erhält, daß das Einströmen von Metaphysik die Theologie verdorben habe. Denn dies Resultat ist durch die verkehrte Deutung des Tatbestandes von vornherein präformiert. Tatsächlich ist es sowohl verkehrt, die „Substanz" des Menschen, deswegen, weil sie Substanz genannt wird, metaphysisch zu interpretieren (s. o.); als auch ist es ein schwerer Fehler, wenn man für den Begriff der Willensgrundrichtung kein Verständnis hat und deshalb selbst die orthodoxe Erbsündenlehre als ein „metaphysisches" Dogma fassen muß. In beiden Mängeln aber offenbart sich, daß wohl überhaupt eine falsche Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik zugrunde liegt. Koch tut so, als ob die altprotestantischen Dogmatiker mit einer bestimmten metaphysischen Anschauung an die Behandlung dogmatischer Probleme herangetreten seien. Faktisch liegt die Sache umgekehrt. Schienen ihnen zur Aufhellung theologischer Schwierigkeiten metaphysische Termini brauchbar, so benutzten sie solche. Einen ähnlichen Fehler wie Koch scheint mir auch Tröltsch zu machen. Indem er vom Begriff der ratio, der Philosophie, aus in die Theologie eindringt, findet er selbstverständlich, daß die rationale Gedankenwelt (auf Grund der falschen Identifikation von lex mit ratio) bis tief in das Herz des Evangeliums hineinreicht. Methodisch richtig ist es, vom Kernpunkt der Theologie aus zu einer Bestimmung der Bedeutung der ratio vorzugehen; damit wird dann ein zutreffendes Verständnis für das tatsächliche Verhältnis beider Größen gewonnen. Es fehlt also bei beiden Interpreten der orthodoxen Theologie ein Verständnis für die theologische Position der Altprotestanten. Daß man dagegen auf dem von mir eingeschlagenen Wege zu fruchtbaren Ergebnissen kommen kann, zeigt Stange, Zur Theologie der Musäus, Heft 1. 1897. S. 6 ff.

jekte gibt der Verstand. Von der Art dieser durch den Verstand dem Willen gegebenen Objekte hängt es ab, ob diese auf der Grundlage der formalen Wahlfreiheit sich aufbauende materiale Wahlfreiheit[1]) eine Freiheit zum Guten oder zum Bösen ist. Werden nur Objekte gegeben, die den Willen zu gottwidrigen Taten veranlassen, so ist zwar formal Wahlfreiheit vorhanden, aber nicht material, sofern der Mensch nur die Freiheit zum Bösen besitzt. Diese formale Freiheit kann insofern als Freiheit bezeichnet werden, als sie Überlegung, selbständige Entschlüsse, gewollte Taten in sich schließt. Daß sie aber in keiner Weise mit der Behauptung der Willensgebundenheit in Widerspruch steht, ist mit diesen Erörterungen bewiesen. Damit ist zu gleicher Zeit noch ein anderer Satz klargestellt: die Behauptung der Unfreiheit des Willens nämlich ist nur ein ethisches Urteil, d. h. mit dieser Behauptung bekennt sich G. durchaus nicht, wie die Gegner meinten, zum Determinismus. Des Menschen Wille ist lebendig und hat in jeder Beziehung die Möglichkeit, sich frei zu bewegen, er ist nicht einfach dem Zwang der Umstände untertan; er kann sich selbst vernünftig bestimmen, zu zweckmäßiger Betätigung ist er fähig, nur ein Gebiet ist ihm verschlossen: er weiß nicht und tut nicht, was Gott will, sondern geht eigene Wege, durch Teufel, Welt und sein eigenes Fleisch verführt.[2])

---

[1]) So unterscheidet Gerhard V 87/88 die libertas ad modum agendi (formale) von der libertas ratione objecti (97) — bonum puta vel malum. Im status peccati wird die Freiheit als libertas a iustitia bezeichnet: hominis voluntas libere et sponte (formal) fertur tantum ad malum (material). Deshalb eignet sich G. den Satz Luthers (Heidelberger Thesen XIII) völlig an: lib. arb. est titulus sine re, vel res de solo titulo im Sinn des Lutherschen Satzes: voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit, licet non invita; vgl. V 100 intelligit homo post lapsum mente, voluntas libere eligit, ac prosequitur corde, sed propter lapsum . . . fit, ut mens in iudicando erret, voluntas in eligendo; desiit enim in mente vera . . . Dei cognitio . . . successerunt . . . ignorantia, coecitas et dubitationes . . .

[2]) Man beachte die klaren Auseinandersetzungen des 4. Kapitels V 101 ff.: Die tenebrae mentis (1. Kor. 2, 14) — nicht *γνῶναι* ea, quae sunt Spiritus, nicht *δύναμις γνώσεως* oder vis activa *δεκτική*, sondern *φρόνημα σαρκός*, superbia et inimicitia — schließen nicht eine captivitas passiva seu receptivitas spiritualium motuum in hominis intellectu, der nicht = truncus und lapis ist, aus. Daß diese Ausdrücke aber nicht semipelagianisch

Liegt somit in der psychischen Freiheit kein Gegenargument gegen das servum arbitrium, so könnte man nun allerdings aus einem andern Grunde eine Einschränkung für nötig halten. Wir haben schon in unserer psychologischen Skizze darauf hingewiesen, daß der Wille des Menschen als formales Vermögen gedacht ist, das seine inhaltliche Bestimmung durch die ratio resp. durch die Affekte erhält. Nun haben wir gesehen, daß im status der Erbsünde der Wille durch die Affekte bestimmt wird, während die ratio nicht den Versuch machen kann, auf den Willen zum Guten einzuwirken, weil ihr die Erkenntnis des Guten durch die incredulitas verloren gegangen ist. Die ratio ist jedoch auch im Zustand der Erbsünde nicht völlig außer Kraft gesetzt; vielmehr ist sie 1. in ihrer eigenen Sphäre durchaus tätig; damit tritt die Möglichkeit ein, daß sie in dieser Beziehung auch den Willen zu einer gewissen Freiheit bestimmt; 2. hat sie auch in bezug auf Gott und seinen Willen ein gewisses Maß an Erkenntnis; damit tritt die Möglichkeit ein, daß sie den Willen sogar zum Tun des göttlichen Willens bestimmt. Es erhebt sich die Frage: muß nicht die Behauptung des servum arbitrium mit diesen Tatsachen in Konflikt treten, muß sie nicht zum mindesten bedeutend eingeschränkt werden? Eine nähere Untersuchung dieses Tatbestandes ist nötig.

Welches Maß an rationaler Erkenntnis hat der Mensch im Zustand der Erbsünde? Diese Frage ist zunächst zu beantworten. Die psychologische Untersuchung über den Begriff der ratio hatte ergeben, daß die ratio die Fähigkeit ist, unter Berück-

---

zu deuten sind, geht hervor aus der scharfen Polemik gegen die Auffassung der Unfreiheit: es handle sich nur um eine Hinderung der Freiheit (remota potentia), die durch die Gnade einfach wegzunehmen sei V 125. Die Tiefe des Verderbens wird immer in den Mittelpunkt gestellt. Rein psychologisch-formalistisch betrachtet, ist Gerhards Auffassung nicht sehr weit von der Bellarminschen entfernt, sofern bei beiden die psychologisch-formale Willensfreiheit sofort als Freiheit zum Guten in Tätigkeit tritt, sobald das Gute durch die Gnade in den Gesichtskreis des Willens gestellt wird. Der Unterschied zwischen beiden liegt nicht in der Psychologie, sondern in der ethischen Bewertung: die Energie, mit der Gerhard gegen jene Abschwächung protestiert, beweist, daß ihm vor allem daran lag, die Gebundenheit des Menschen ohne Gnade, die Abhängigkeit des Menschen von der Gnade zu betonen.

sichtigung der Umstände klar zu urteilen und dieses Urteil im Handeln zu verwirklichen. Dem entspricht, daß das eigentliche Gebiet der ratio die Technik und vor allem die Philosophie (d. h. Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Ethik, Physik und Logik) ist. Nun macht aber die Philosophie auch Aussagen über Gott, d. h. auf Grund einer gewissen natürlichen Gotteserkenntnis macht sie auch Gott zum Gegenstand wissenschaftlicher Aussagen. Wir haben es nun jetzt nicht mit der (dogmatischen) Frage nach dem Verhältnis zwischen dieser vernünftigen und der geoffenbarten Gotteserkenntnis zu tun, eine Frage, die Gerhard (Methodus 93 ff. 101 loci I 93 ff. III 42) sehr beschäftigt hat, und deren Lösung Tröltsch in seinem Buch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon 1891 klar und im wesentlichen zutreffend dargestellt hat; sondern wir haben es mit der Frage zu tun: Wie vereinigt sich die Behauptung der absoluten Blindheit des natürlichen Menschen in bezug auf Gott und seinen Willen mit der Behauptung einer natürlichen Gotteserkenntnis?

Die Beantwortung dieser Frage wird dadurch angebahnt, daß die notitia naturalis gar nicht als selbständige Gotteserkenntnis bezeichnet wird, sondern auf rudimentäre Elemente der Urstandserkenntnis zurückgeführt wird. Der Ausdruck naturalis soll gar nicht nur einen Gegensatz gegen revelatio bezeichnen, sondern soll auch zum Ausdruck bringen, daß ebenso wie die imago Dei im allgemeinen, so auch die Gotteserkenntnis ein Stück der menschlichen Natur war (vgl. notitia insita I 93, lex in cordibus inscripta u. a.). Und von dieser menschlichen Natur ist nicht alles verloren gegangen, sondern etwas ist dem Menschen als natürliche Gotteserkenntnis übriggeblieben. An diese Stelle reicht aus dem Urstand ein schmales Band in den Stand des gefallenen Menschen hinüber: reliquiae imaginis divinae (IV 289) sind ihm geblieben. Indem nun die orthodoxe Dogmatik diese historisch — erklärende Theorie mit der psychologisch-philosophischen Theorie von den angeborenen Ideen verknüpft, führt sie diese Gotteserkenntnis zurück auf eine notitia insita, auf eine von Gott einstmals ins Herz des Menschen geschriebene vollkommene Gotteserkenntnis, deren Reste ihn jetzt noch zu einer natürlichen Gotteserkenntnis, abgesehen von der Offen-

barung, befähigen I 93—94, III 42[1]). Außer aus dieser notitia insita, dem liber naturae internus, den κοιναὶ ἔννοιαι über Gott, kann der Mensch auch aus der Betrachtung der Weltschöpfung, dem liber naturae externus, der notitia acquisita I 94, III 42—43 eine Gotteserkenntnis gewinnen, die theoretisch in den Gottesbeweisen, praktisch in dem natürlich-religiösen Gedanken der conservatio und gubernatio mundi ihren Ausdruck findet. So ist also dem gefallenen Menschen nicht völlig die Welt Gottes verschlossen: er hat Reste einer Urstandserkenntnis auch im status peccati originalis. Gerade darin aber, daß diese Erkenntnis aus Zeiten früherer Gottesgemeinschaft stammt, spricht sich die Inferiorität dieser notitia aus; sie ist nicht das Ergebnis menschlicher Kraft, sondern der Rest einer Uroffenbarung. Sie ist also indirekt nur ein Beweis für die natürliche Blindheit des natürlichen Menschen. Der sündige Mensch würde von sich aus nichts von Gott sehen, wenn er nicht solche kümmerlichen Reste früherer Zeit hätte.

Indessen er hat doch nun einmal diese Erkenntnis und sie ist eine Macht in seinem Leben. Das Problem, das wir uns stellten, ist mit dem Hinweis auf die supranaturale Quelle der notitia naturalis noch nicht gelöst, es bleibt immer noch die Frage offen: Muß nicht aus der Tatsache der natürlichen Gotteserkenntnis eine gewisse Willensfreiheit zum Guten folgen? Dies Problem wird noch aktueller, wenn wir beobachten, daß mit der natürlichen Gotteserkenntnis auch eine natürliche Erkenntnis des Guten gegeben ist. Gerhard hat eine gewisse Erkenntnis des Sittengesetzes und eine wissenschaftliche Fixierung dieser Erkenntnis in Form einer philosophischen Ethik (im Anschluß an die antike Philosophie) für möglich gehalten. Mit den κοιναὶ ἔννοιαι der Gotteserkenntnis rezipierte er auch die stoischen κοιναὶ ἔννοιαι der Ethik. Auch diese sittliche Erkenntnis wurde sowohl

[1]) III 42 liber naturae . . potest statui duplex, unde notitia naturalis dividitur in ἔμφυτον, innatam sive insitam et ἐπίκτητον, acquisitam . . notitia insita originem habet ex κοιναῖς ἐννοίαις, quae amissae imaginis divinae sunt obscura quaedam rudera ac vestigia amissae illius lucis, quae in hominis mente ante lapsum fulgebat . . (beachte die naive Gleichsetzung der phil κοιναὶ ἔννοιαι und der theol. reliquiae!) Ähnlich I 93--94 κοιναὶ ἔννοιαι, quae nihil aliud sunt, quam reliquiae quaedam et ἐμφέρεια divinae imaginis . .

als angeborene, wie als reliquiae imaginis divinae (IV 289) bezeichnet.[1]) Auf diesen Rest der urständlichen Erkenntnis, dem iudicium et dictamen rectae rationis adhuc reliquum (VIII 8) begründet sich die Tatsache des syllogismus practicus in uns, des Gewissens III 42.[2]) Diese allen Menschen angeborene (IV 252, V 224) Erkenntnis des Guten hat einen bedeutsamen Wert: sie ist eine Erkenntnis des ewigen Willens Gottes: V 97 lex naturalis = moralis = divina. In dieser Ewigkeit und Göttlichkeit des natürlichen Gesetzes liegt seine absolute Verpflichtungskraft begründet.[3]) Dieses alles ist zwar zunächst nur als Erkenntnis vorhanden: aber es ist nach unseren psychologischen Vorbemerkungen einleuchtend, daß diese rationale Erkenntnis, sofern sie klar und kräftig ist, auch eine Bestimmungskraft auf den Willen haben kann.[4]) Damit wäre aber dann das servum arbitrium an einer entscheidenden Stelle aufgehoben. Dem gefallenen Menschen wäre es möglich, ohne unter der direkten Einwirkung der göttlichen Gnadenwirkung zu stehen, lediglich auf Grund natürlicher Kräfte und angeborener Fähigkeiten (mögen diese immerhin letztlich auf Gott selbst zurückgehen) Gottes Willen zu tun. Es wird klar geworden sein, daß wir hier an einem

---

[1]) Vgl. die klaren Erörterungen Tröltschs 122 ff., der insbesondere betont, daß die natürliche Gotteserkenntnis darin kulminiert, daß sie Gott als Geber des Sittengesetzes, als iustus erkennen lehrt. Auch die religiöse Naturbetrachtung hat den Zweck, das göttliche Weltgericht über Böse und Gute erkennen zu lassen. „Die Schrift des Gesetzes im Herzen ist die einzige, unmittelbare Kundgebung Gottes: sie gibt erst die Deutung des Übrigen."

[2]) III 42 ad librum naturae internum pertinet etiam liber *συνειδήσεως*, internum conscientiae testimonium . . nam ex principiis nobiscum natis practicus ille syllogismus in corde cuiusvis hominis oritur: qui vitam degit impiam, sentiet Dei vindicis iram et poenam; ratio pendet ex eo, quia omnibus naturaliter insculptum: Deum esse, Deum esse colendum, Deum esse scelerum vindicem; subsumit conscientia impii: ego vitam flagitiosam duxi, ergo . . . Ähnlich III 67, V 207, XIX 106, 140.

[3]) VII 71 creaturas rationales in peccata prolapsas lex obligat ad poenam et ad oboedientiam, ad oboedientiam, quia sunt creaturae rationales, ad poenam, quia sunt in peccata prolapsae vgl. V 23 legis formale consistit in obligatione V 97 ut haec norma aeterna est, ita quoque aeterna obligatio.

[4]) VIII 8 in ethnicis et non renatis est iudicium et dictamen rectae rationis ex lumine naturae adhuc reliquum, cui voluntas obsequitur.

kritischen Punkte stehen. Es scheint so, als ob es aus diesem Dilemma keinen Ausweg gäbe.

Indessen: zunächst muß man darauf hinweisen, daß schon in den bisher genannten Stellen deutlich einerseits die Grenze der natürlichen Erkenntnis Gottes und des Sittlichen, andererseits innerhalb dieser Grenzen die Unsicherheit dieser Erkenntnis betont wird. Die Begrenztheit und Unvollkommenheit der natürlichen Erkenntnis erhellt (III 41) daraus, daß sich die natürliche Gotteserkenntnis zwar auf esse, velle, posse und operari Gottes bezieht, aber überall nur Teile erkennt. Am „Sein" ist dem natürlichen Menschen die Trinität verborgen, vom Willen kennt er nur quoddammodo das Gesetz, aber nicht das Evangelium.[1]) Von der Allmacht Gottes kann sich die Vernunft keine annähernde Vorstellung machen, und bezüglich des Wirkens Gottes ist ihr Erkennen überaus beschränkt: die opera ad intra sind ihr selbstverständlich verschlossen, aber auch die opera ad extra nur in bezug auf die Schöpfung zugänglich (zur Schöpfung gehört auch conservatio und gubernatio rerum creatarum, quae non nisi probabiliter a gentilibus ex naturae lumine fuit cognita); dagegen die opera redemptionis (alle opera in ecclesia, vocatio, iustificatio, sanctificatio, glorificatio) sind ihm unbekannt. In dieser Unvollkommenheit liegt deshalb die Notwendigkeit begründet, daß man zur Erzielung klarer Gotteserkenntnis das Offenbarungswort zu Hilfe nehmen muß: ex verbo divinitus patefacto confirmanda, perficienda et adimplenda est notitia naturalis Dei (vgl. auch I 97). Dazu kommt aber zweitens, daß selbst diese unvollständige Erkenntnis höchst unsicher ist, weil ja der gefallene Mensch tenebrae in mente hat (Meth. 127). Insbesondere zeigt sich diese Unsicherheit in der Erkenntnis des Inhalts der lex naturae darin, daß der Sünder immer geneigt ist, die Schärfe der sittlichen Forderung zu mildern,[2]) so daß eine erneute Promulgation der lex naturae in Form des Dekalogs notwendig

[1]) Am Gesetz erkennt der Mensch nur externa et graviora delicta lege prohibita V 230, XIX 106, 140.

[2]) Dieser Gedanke findet eine überaus interessante Ausführung in der epitome theol. mor. von Calixt 49 ff., die aus Reisebeschreibungen ein reiches religions- und kulturgeschichtliches Material zusammenstellt.

wurde.[1]) Auf solcher unvollkommenen und unsicheren Erkenntnis Gottes und seines Willens kann sich auch nur eine dürftige ethische Praxis aufbauen, eine Praxis, von der die antike Tugendlehre Zeugnis ablegt: VIII 8 non renatorum opera consistunt in gubernatione externae locomotivae, vel ad summum in moderatione quadam affectuum philosophica, ne in externa delicta erumpant.

Dieser Hinweis auf die Grenze und Unvollkommenheit der sittlichen und religiösen Erkenntnis kann indessen das vorliegende Problem nicht völlig lösen. Wäre nur der Gegensatz zwischen vollkommen und unvollkommen, sicher und unsicher maßgebend, so wäre die Unterscheidung zwischen der natürlichen und christlichen Sittlichkeit eine durchaus fließende. Zudem würde das Maß an sittlicher Erkenntnis den Ausschlag bei der Wertabstufung der natürlichen und christlichen Sittlichkeit geben, d. h. wir hätten es mit einer rationalistischen Auffassung des Sittlichen zu tun. Schließlich: mag auch die dem natürlichen Menschen gebliebene Erkenntnis noch so gering und unsicher sein, es bleibt doch die Tatsache, daß er sie besitzt. Wenn die Unvollkommenheit der rationalen Erkenntnis des Guten und der daraus folgenden Praxis nicht so tief begründet werden kann, daß sie die volle Unfreiheit des Menschen zum Guten begreiflich macht, dann haben wir es hier in der Tat mit einem inneren Widerspruch zu tun.

Dieses Dilemma ist schon in der bisherigen Literatur über die altprotestantische Ethik klar erkannt; aber man hat bisher noch nicht den entscheidenden Gesichtspunkt deutlich genug herausgehoben, der ein Nachempfinden des von den Orthodoxen empfundenen Unterschieds zwischen natürlichem Ethos und christlicher Sittlichkeit gestattet; vielmehr setzt hier gewöhnlich die Kritik der orthodoxen Anschauung ein, ohne daß die Frage

---

[1]) V 230/1 die causae der promulgatio solemnis des Dekalogs, besonders 2) die Sitten der Kanaaniter hätten das sittliche Empfinden der Juden abgestumpft und 3) quia in natura per peccatum misere corrupta . . . haeret seges pravarum inclinationum, quarum impetu . . . saepius abripimur ac in delicta graviora praecipites damur, prägt Gott die Göttlichkeit der naturales legis notitiae ein, ut hac ratione mens confirmatior reddatur ad resistendum pravis illis inclinationibus.

gestellt wird, ob nicht vielleicht doch von den Orthodoxen ein innerer Maßstab angegeben wird. Es genügt nicht, wenn man einfach, wie Hönnicke 78, die wesentliche Gleichartigkeit beider Größen vermöge der Identität von Dekalog und lex naturae hervorhebt. Gerade der Begriff des Gesetzes enthält in sich einen schneidenden Gegensatz. Tröltsch hat eine Empfindung für diesen Gegensatz, aber er taxiert ihn so gering, daß er ihn nicht zu vollem Ausklingen kommen läßt.[1]) Wir wollen den Versuch machen, dies bisher Versäumte nachzuholen.

Von entscheidender Bedeutung ist in unserer Frage die Behauptung Gerhards, daß sich das Naturgesetz nur auf die disciplina externa V 171/2 beziehe: externa delicta esse cavenda, civilem iustitiam praestandam esse V 222, 230, III 41. Die natürliche Ethik begnügt sich damit, daß die äußeren Handlungen der Norm des Naturgesetzes konform sind. Die reine Äußerlichkeit ist das eigentliche Merkmal der gesamten natürlichen Erkenntnis III 41 ff. Schon bei der Gotteserkenntnis ist das so: man erkennt nur, daß Gott ist, daß man ihn verehren muß, daß er ein Vergelter des Bösen ist; so auch bei der Erkenntnis des göttlichen Willens: der natürliche Mensch erkennt nur die äußere Seite an Gottes Willen, kein Wunder deshalb, daß er ihn auch nur äußerlich erfüllt. Demgegenüber ist die Erkenntnis Gottes und des Sittlichen, die durch die Offenbarung zustande kommt, innerlich, spiritual geartet. Diese Behauptung bedarf einer Erklärung. Warum erkennt der natürliche Mensch nicht von Natur den spiritualen Willen Gottes? Warum enthält die natürliche Gotteserkenntnis keinen Hinweis auf die Innerlichkeit der Forderung? Durch zwei Erwägungen werden diese Fragen beantwortet. Erstens: Das Wesen des natürlichen Menschen besteht darin, daß er innerlich, statt auf Gott, auf die Welt, auf das Fleisch, auf sich selbst gerichtet ist, ohne daß er eine Ahnung davon hat, daß dies Sünde ist: er fühlt sich außerordentlich wohl in diesem Zustand, weil er keine Empfindung dafür hat, daß Gott sein Herz haben will. Wie sollte er davon etwas

[1]) Vgl. Tröltsch a. a. O. 15, 16 Anm. 1 „man erkennt deutlich das Bestreben, den Unterschied beider Sphären als einen qualitativen zu bestimmen". Vgl. Grundprobleme der Ethik (Z. f. Th. K. 1902, 49 ff.). Aber es bleibt im wesentlichen bei Andeutungen.

wissen? Das Maß an Gottes- und Gesetzeserkenntnis, das er besitzt, sagt ihm nichts davon. Denn: zweitens: das natürliche Gesetz, das sich in seinem Gewissen bezeugt, weiß auch nichts von der wirklichen, tiefinnerlichen Sünde. Seinen Grund hat das darin, daß das natürliche Gesetz ein Rest aus dem Urstandsgesetz ist. Nun ist zwar das Urstandsgesetz und das spirituale Gesetz des Dekalogs material identisch: beide bieten eine norma bonorum operum; — beide sagen, was Gott vom Frommen getan haben will: ein klares Aussprechen des göttlichen Willens hat auch der Fromme nötig, damit er nicht im Unsicheren über das ist, was er tun soll. Aber in einer Beziehung besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen beiden: in dem Objekt, an das sich das Gesetz richtet. Das Urstandsgesetz richtet sich an Menschen, die fromm sind, die in spiritualer Gerechtigkeit leben: es redet deshalb nicht davon: ihr müßt spiritual werden. Dagegen der Dekalog wendet sich an Gefallene, an Sünder: es ruft ihnen zu: ihr müßt innerlich Gott dienen, wie es einst im Urstand ohne Aufforderung ganz von selbst geschah.[1]) Nun geht das natürliche Gesetz auf das Urstandsgesetz zurück. Wir sehen, das Urstandsgesetz wußte nichts von Sünde: deshalb weiß auch das natürliche Gesetz nichts von der tiefen Verderbnis des Menschen. Es enthält nur jene äußeren Normen, mit denen Gott den frommen Urmenschen den Weg zur Ausübung ihres Gehorsams wies. So kommt es, daß der natürliche Mensch auch durch das natürliche Gesetz nichts von dem spiritualen Inhalt des Gesetzes erfährt. Im Gegenteil: er wird noch mehr in seiner bisherigen Richtung bestärkt. Der Gedanke an Gott, der vielleicht manchmal mahnend zu ihm sagt: kann Gott mit deinem weltseligen Gottesdienst zufrieden sein, wird seiner erweckenden Macht beraubt, sofern das ihm als Gottes Wille entgegentretende Naturgesetz nur von äußeren Anforderungen spricht und ihn also immer wieder über die Äußerlichkeit seines Wesens beruhigt. Das Ergebnis solcher Lebensführung ist also eine Festigung in

[1]) V 155 alius usus legis est, quem obtinet arguendo non solum peccata externa, sed etiam cordis immunditiem, qui finis legis competit tantum post lapsum, non vero in statu integritatis; alius vicissim usus est, quem obtinet praescribendo bonorum operum normam, qui finis ei competit tum in statu integritatis, tum etiam post lapsum.

der sündigen, gottentfremdeten Willensrichtung. Das natürliche Gesetz kann deshalb nicht gute Handlungen erzeugen, kann deshalb nicht die Gebundenheit des Willens an das Böse lösen, weil es nichts davon weiß, nichts davon wissen kann, daß die Gebundenheit des Willens in der Sünde, in der Gottgeschiedenheit des natürlichen Menschen seine Ursache hat.[1])

Wenn somit Gerhard den Gegensatz zwischen natürlicher und geoffenbarter Ethik als den Gegensatz zwischen einer Ethik, die die Sünde, das heißt zugleich den Wert der reinen Gesinnung nicht kennt, und einer Ethik, die sich auf der Gesinnung aufbaut, bestimmt, so wird damit der Gegensatz qualitativ bestimmt. Das ganze Gebiet der natürlichen Sittlichkeit fällt noch gar nicht unter den Begriff des wirklich Guten; Gottes Wille, das Gute, fängt erst an, wenn das Herz, die tiefe innerliche Gesinnung des ganzen Menschen Gott gehorsam ist. Weil also der wirkliche Wertmaßstab für das Sittliche in der Innerlichkeit der Gesinnung liegt, deshalb wird der Satz ausgesprochen, daß abgetrennt von diesem Grunde alles Handeln des Menschen, auch wenn es dem Naturgesetz entspricht, böse, Sünde ist; erst dann, wenn es aus der Spiritualität des Innern herauskommt, ist jenes Handeln gut.

Wenn man diesen Gedankengang überblickt, so muß man die Tiefe der ethischen Erkenntnis bewundern.[2]) Weder der Katholizismus, noch der Rationalismus haben diese Gedanken zu verstehen vermocht, daß das Handeln des Menschen nicht nach seinem Erfolge, nach seiner äußeren Ausprägung als Dienst in den Gemeinschaftsformen des Staates und der Familie, mag

[1]) Analog erklärt sich auch die Eigentümlichkeit der natürlichen Religion dadurch, daß sie nicht das Wesen der Werke Gottes erkennt, die sich auf die Sünde beziehen. Das nämlich ist der Sinn der Aussagen über die Nichtkenntnis der Trinität, der Gottmenschheit Christi, der Werke Gottes in der Gemeinde, daß alle die Werke, die dem natürlichen Menschen als mysteriös erscheinen, Gnadenwerke Gottes sind. Die Gnade aber bezieht sich durchweg auf die Redemptio der sündigen Menschen. Erst wenn dem Sünder seine Sünde sich offenbart, gewinnt er Verständnis für die Offenbarung. Der Gegensatz zwischen der vernünftigen Richtung des Menschen und der Offenbarung hat also seinen tiefen Grund darin, daß dem vernünftigen Menschen das Sündenbewußtsein fehlt, so daß er die Offenbarung, die sich lediglich auf die Sünde bezieht, nicht verstehen kann.

[2]) Wenn man auch im einzelnen die Argumentation nicht immer billigen wird.

immerhin dieser Dienst von Gott gefordert sein, beurteilt werden darf, sondern daß die Beschaffenheit der Person die Handlung gut oder böse macht. Mit voller Klarheit klingt der reformatorische Gedanke bei Joh. Gerhard durch, daß der menschliche Wille von Natur nur sündigen kann, daß auch seine äußerlich guten Handlungen Sünde sind, daß nur da, wo der heilige Geist einen neuen Willen schafft, die Bedingungen zur Entstehung guter Werke gegeben sind. Somit ist also in der Tat durch den Begriff der rationalen Erkenntnis des Willens Gottes der Satz von der absoluten Unfreiheit des Willens des Gefallenen nicht aufgehoben. Durch die Behauptung vielmehr, daß die rationale Erkenntnis nur in der disciplina externa sich äußern könne, und diese disciplina ohne sittlichen Wert sei, ist das vorliegende Problem gelöst.

Zugleich ist damit die Bedeutung der libertas in externis richtig bestimmt. Die libertas in externis ist überhaupt gar keine sittliche Freiheit, sondern beruht lediglich auf der Tatsache, daß auf Grund der ratio eine gewisse äußere Rechtbeschaffenheit der Handlungen hergestellt werden kann.[1]) Die iustitia, die sie erreicht, ist (VII 291) eine iustitia rationis seu philosophica, sofern nach VIII 8 die ratio sich in der gubernatio externae locomotivae, in moderatione affectuum philosophica erweisen kann. Ähnlich drückt es V 100 aus, potest utique homo non renatus locomotivam externam . . . regere, potest externis membris dictamine rectae rationis imperare, potest iustitiam civilem aliquo modo praestare, et peccata externa graviora cum paedagogia externa pugnantia vitare. Die libertas in externis hat aber ihren Grund lediglich darin, daß die menschliche Vernunft vermöge der Erkenntnis des Naturgesetzes den Willen bestimmen kann, derart, daß er in einzelnen Handlungen auf die Lebensführung einen gewissen Druck ausübt und so die Handlungen der Regel des

[1]) Vgl. hierzu den vorzüglichen Aufsatz von Stange: „Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns", Theol. Aufsätze 1905 117 ff. Daß sich lib. in ext. und servum arbitrium so zueinander verhalten, ist z. B. Gaß I 40 (vgl. auch Ritschl Rechtf. u. Vers. III⁴, 280, 297) nicht klar, da er die diesbezüglichen Erörterungen Mel.s für widerspruchsvoll hält. Ebenso behauptet Hönnicke 29, daß die libertas in externis verrate, daß das Sündenverderben nicht absolut sei.

Gesetzes konform gestaltet. In dieser äußeren Zucht kann es der Mensch weit bringen. Durch allmähliche Gewöhnung kann sogar eine gewisse äußere Tugendhaftigkeit entstehen, d. h. eine Gewöhnung des Willens, sich durch die Vernunft zu einzelnen äußerlich guten Handlungen bestimmen zu lassen. Aber dieses ganze Handeln in der unteren Hemisphäre, wie V 101 sich ausdrückt[1]), in der Sphäre der iustitia moralis, politica et oeconomica, unterscheidet sich in seinem Wert qualitativ von den Werken der oberen Hemisphäre, welche die iustitia spiritualis angehen, insofern als hae actiones civiliter et moraliter bonae coram Dei iudicio non sunt vere bonae, sed peccata V 199. Gott urteilt nicht nach dem äußeren Anschein, nach den Handlungen des Menschen, sondern Gott sieht den menschlichen Willen und das menschliche Herz darauf an, ob es gut ist. Den Aktionen der iustitia civilis et moralis mangelt es am Entscheidenden: mögen immerhin die opera ethnicorum äußerlich speciosa aussehen, sie werden nicht a bonis getan:[2]) weil die Person als Ganzes, das

[1]) Man könnte von dieser Unterscheidung zwischen zwei Hemisphären aus (vgl. auch disp. 428—458) den Einwand gegen unsere Darstellung erheben für Gerhard sei gar nicht der Unterschied zwischen extern und intern, Handlung und Gesinnung, sondern geistlich und weltlich maßgebend gewesen: er leugne in der geistlichen Sphäre die Freiheit, nicht aber in der weltlichen. Dafür bietet, oberflächlich betrachtet, V 201 eine Stütze. Dort unterscheidet nämlich Gerhard zweierlei Objekte: mundanum et humile, spirituale et sublime. Ebenso könnte man V 101 die Unterscheidung der iustitia moralis als zur unteren, iustitia spiritualis als zur oberen Sphäre gehörig so deuten. Nun ist aber a priori nicht wahrscheinlich, daß ein Lutheraner die katholische Entgegensetzung von geistlich und weltlich übernehmen würde. Tatsächlich fordern denn auch beide Stellen ein anderes Verständnis. Die Stelle V 101 ist ganz von dem Gegensatz externa paedagogia und spiritualis iustitia beherrscht. Ähnlich ist es mit V 201: Die Möglichkeit der Freiheit wird nämlich nicht etwa nach den zwei Klassen von Objekten (weltlich = artes mechanicae, liberales, virtutes morales, scientiae philosophicae — geistlich = äußerliches Kirchengehen, Bibellesen, innerliches assentiri evangelio) bestimmt, sondern innerhalb der beiden Klassen nach dem Gegensatz von extern und intern. Die spiritualen Regungen treten allem Übrigen gegenüber — in allen übrigen Fällen ist Freiheit möglich, nur nicht in rebus spiritualibus, d. h. nicht etwa in kirchlichen Dingen (auch da ist Freiheit möglich), sondern in Sachen der inneren Gesinnung. So ist gerade diese Stelle ein Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung. Die Benutzung des katholisch klingenden Schema ist also durchaus lutherisch.

[2]) Man leugnete nicht wirkliche heidnische Tugenden, führte sie dann

Innere des Menschen Gott nicht gefällt, deshalb sind diese Aktionen Sünde; V 197 die Erbsünde verhindert es, daß die Person als Ganzes rein ist, deshalb sind die Handlungen vermöge ihres Zusammenhangs mit der bösen Gesinnung böse. Hat somit diese Freiheit schon an sich keinen sittlichen Wert, so kommt noch dazu, daß parallel der Unsicherheit und Unvollkommenheit der natürlich-sittlichen Erkenntnis auch diese „moralische" Freiheit überaus behindert ist V 202, nicht nur durch die göttliche Vorsehung, die selbstverständlich jeden Schritt des Menschen nach seinem Willen lenkt, und nicht nur durch die Macht des Satans, der es oft nicht einmal zu der libertas in externis kommen läßt, sondern vor allem durch innere Hindernisse: infirmitas intellectus et voluntatis, quia ipsae illae naturales vires adhuc reliquae . . misere sunt infirmatae . .; der Mensch kann oft gar nicht die Lage übersehen, so daß er selbst in rebus civilibus sich vergeht; besonders die Erbsünde zeigt sich auch hier als störende Macht: vehementia ac impetus affectuum ist oft so groß, daß instar torrentis voluntatem secum abripiant, et iudicium rationis intervertant (203). Es zeigt sich immer wieder: voluntas hominis nondum renati suis viribus non potest exsuere pravitatem nobiscum nascentem V 141. Trotz jener libertas bleiben wir peccati servi. So gewinnen wir also wieder dasselbe Resultat: mag sich auch auf der Grundlage des rationalen Charakters des Menschen und der damit gegebenen natürlichen Gottes- und Gesetzeserkenntnis eine gewisse Freiheit des Handelns aufbauen, kraft deren man opera moralia et civiliter bona tun kann, der Mensch bleibt, was das eigentlich Gute anbelangt, im status peccati originalis gebunden.

Die äußeren Handlungen sind Sünde, auch wenn sie „moralisch" gut sind; trotzdem sind sie wertvoll: sie sind moralisch „gut"; Gott fordert sie zur Aufrechterhaltung der von ihm geschaffenen natürlichen Gemeinschaften.[1]) Diese harte Paradoxie

aber auf eine besondere Gnade zurück: VIII 8 in heroicis virtutibus accedit afflatus quidam divinus extraordinarius — eine Konzession an die humanistische Bildung des Zeitalters.

[1]) V 199 quamvis actiones moraliter et civiliter bonae coram Dei iudicio non sint vere bonae, sed peccata, tamen ad conservandam civilem iustitiam a non renatis Deus eas exigit — delinquentes puniendo, oboedientes praemiis afficiendo (externa oboedientia externa remuneratione pensatur).

bedarf noch der Erläuterung, wenn anders das gewonnene Resultat nicht widerspruchsvoll erscheinen soll. Zunächst findet in dieser Paradoxie eine Schwierigkeit ihren Ausdruck, die durch die veränderte Beurteilung des natürlichen Lebens im Luthertum mit Naturnotwendigkeit entstehen mußte. Solange nämlich die natürliche Welt, also Staat usw., schon an sich im Gegensatz zur geistlichen Welt stand und dieser untergeordnet war, und solange diese Welt als Welt des Scheins und Trugs nur ein Kerker für den Menschen war, aus dem erlöst zu werden seine stete Sehnsucht sein mußte, solange hatte das Handeln in dieser Welt keine eigene Bedeutung: das Mönchtum war die Idealsittlichkeit des Katholizismus. Die Reformation hatte eine neue Beurteilung des natürlichen Lebens angebahnt, indem sie es als Gottes Werk verstand, hatte betont, daß die Obrigkeit Gottes Gebot sei, daß die Ehe gerade als natürliche Funktion Gottes Einrichtung sei. Mußte sich daraus nicht die Folgerung ergeben, daß schon das Handeln, das sich in den Dienst dieser Naturorganisationen stellt, Gottes Willen entspreche, daß also dieses Handeln sittlichen und religiösen Wert habe? Andererseits aber hatte die Reformation gerade energisch auf den Zusammenhang der sittlichen Handlung mit der reinen Gesinnung hingewiesen; damit war aber das Handeln des Menschen mit unreiner Gesinnung unter allen Umständen unsittlich und die Behauptung unvermeidbar, daß selbst die herrlichste Tugendhandlung, wenn sie nicht aus einem reinen Herzen komme, keinen sittlichen Wert besitze. Hier scheint ein unlösbarer Widerspruch vorzuliegen. Dieser Widerspruch wird noch klarer, wenn man darauf achtet, wie wichtig es für die Reformationskirche war, die disciplina externa als eine von Gott gebotene Forderung dem Volke eindrücklich zu machen. Die Hochschätzung der Obrigkeit als einer von Gott gesetzten Ordnung zur Aufrechterhaltung der Zucht war nicht lediglich Ergebnis abstrakt-dogmatischer Sätze, sondern lag in der Entstehungsgeschichte der Reformation begründet. Die Tätigkeit der städtischen und territorialfürstlichen Obrigkeit hatte der Reformation in Deutschland zum Sieg verholfen, und der Rechtsbestand der Reformation gründete sich auf den Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens: cuius regio, illius religio, der Obrigkeit und lutherische Kirche eng miteinander verknüpfte. In

den 100 Jahren, die seit Beginn der Reformation verflossen waren, hatte sich vermöge der weiteren Ausbildung des absoluten Territorialstaates und der Territorialkirche dieses Verhältnis der Kirche zur Obrigkeit noch mehr gefestigt. Die Allmacht der obrigkeitlichen Gewalt in kirchlichen Dingen war immer gewaltiger geworden: einsichtige Geister sahen mit Schmerz an die Stelle des Papocäsarismus die Cäsaropapie treten.[1]) Einen plastischen Eindruck dieses Gewaltregiments erhält man, wenn man in Joh. Gerhards Lebensgeschichte von den Schwierigkeiten hört,[2]) mit denen er zu kämpfen hatte, ehe er aus dem Kirchendienst Coburgs in die ersehnte akademische Laufbahn entlassen wurde: immer wieder beugte sich der geduldige Mann der egoistischen Willkür seines Fürsten. Und in einer für unser modernes Gefühl geradezu verletzenden Weise zeigt sich diese Devotion gegenüber der Obrigkeit in der Stellung, die Gerhard im dreißigjährigen Kriege einnahm. Es ist ihm später oft verdacht, daß er, wie sein Freund Hoe von Hoenegg, sobald wie möglich mit dem Kaiser Frieden zu schließen riet, und den schmählichen Prager Frieden 1635 guthieß.[3]) Aber gerade hieraus

[1]) Joh. Gerhard selbst in einem Brief an Keßler, herausgegeben von Tholuck, spicilegium ex commercio epistolico Joh. Gerhardi 1864.

[2]) Fischer, Vita Gerhardi 82 ff.

[3]) Fischer a. a. O. 113 ff. Er riet seinem Fürsten zum Prager Frieden, wurde vom Kaiser reich belohnt (!) und hat nachher ein langes Lobgedicht auf den Kaiser gemacht (169 ff.). Besonders bezeichnend für seine Stellung zum dreißigjährigen Krieg ist die Vorr. zum 1. Band der Homiliarum sacrarum in pericopas evangeliorum dominicalium . . 1635 ff., der gerade nach dem Prager Frieden erschien. Er widmet dies Buch einem katholischen Iktus und päpstlichen Kammerherrn am kaiserlichen Hof in Wien und verteidigt den Prager Frieden von der Voraussetzung aus, daß der Krieg gegen die Obrigkeit ungerecht sei; deshalb sei nicht zu erwarten, daß Ungerechtes Gerechtes hervorbringe; er stellt die Güter des Friedens und die Entsetzlichkeit des Krieges einander gegenüber; und schließlich spricht er die Hoffnung aus, daß der Kaiser im Hinblick auf seine Verantwortlichkeit vor Gott sich dazu bringen lassen würde, keine Herrschaft über die Gewissen seiner Untertanen (soweit sie Konfessionsverwandte waren) auszuüben, also Religionsfreiheit geben würde. — Will man diese Stellung verstehen, so muß man die konservative Politik der damaligen Lutheraner überhaupt (vgl. Calixt, Henke I 205) auf ihre angestammte Ehrfurcht vor der Obrigkeit zurückführen. Danach modifiziert sich das Urteil über die „sittlich zweifelhafte Haltung Kursachsens gegenüber dem Kaiser", Gaß I 152 ff.

kann man schließen, wie tief in der damaligen Zeit der Gedanke, daß der Untertan unter allen Umständen der Obrigkeit gehorchen müsse, gewurzelt sein muß. Nun scheint es aber, als ob die oben festgestellte Schätzung der natürlichen Sittlichkeit als Sünde ein Wertlegen auf den Obrigkeitsgehorsam unmöglich machen, ihm auf die Dauer den Boden entziehen mußte. So entsteht das Problem: wird nicht durch die Wertung der natürlichen Sittlichkeit als Sünde die natürliche Sittlichkeit überhaupt entwertet?

In diesem Dilemma verhilft uns nun aber unsere Auffassung des Verhältnisses zwischen der iustitia civilis und spiritualis zur Klarheit. Man muß wieder unterscheiden zwischen Gesinnung und Handlung. Die Handlungen, die zur Aufrechterhaltung des Staatslebens, der Familie usw. dienen, sind von Gott gefordert, sind per se bonae V 199, weil sie dem Gesetz Gottes entsprechen. Das Handeln gemäß dem moralischen (= natürlichen) Gesetz, wie es auch im Dekalog wiederholt ist, ist von Gott gewollt. Gott hat dem Menschen deshalb die rationale Erkenntnis des Naturgesetzes, die *κοιναὶ ἔννοιαι*, die ihm auch nach der Sünde geblieben sind, gegeben, damit er in der natürlichen Welt seinen natürlichen Platz ausfüllen kann. Da, wo sich der Mensch dieser natürlichen Pflicht entziehen will, tritt die von Gott gesetzte Obrigkeit ein mit dem Zweck, daß sie solche Menschen zur Pflichterfüllung zwinge. Daher kommt es, daß natürliches Gesetz und natürliches Recht identisch sind, daß das natürliche Gesetz juristische Art an sich trägt: es kann zwangsweise durchgeführt werden (vermöge seiner reinen Äußerlichkeit). Diese natürliche Sphäre des Lebens, durch die Natur gegliedert, durch das Naturgesetz resp. im Übertretungsfall durch die auf naturrechtlicher Basis sich erhebende Obrigkeit[1])

[1]) Eichhorn 465: „Das Gebot Gottes ist nichts anderes, als die allgemeine göttliche Ordnung, welche das ganze natürliche Leben umfaßt und bei den Heiden so gut gilt als bei den Christen.“ Wenig brauchbar dagegen ist Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des ius naturae . . . . 1848. Er gibt verdienstliche Materialien (Excerpte aus B. Meisner I 220—228 und der Wiederabdruck v. Hemming de lege naturae [1562] II 26—44), aber ist ohne Verständnis für die Eigentümlichkeit der reformatorischen Auffassung der lex naturae. Er geht von der Voraussetzung aus, daß das charakteristische Merkmal der reformatorischen Rechtsidee die

normiert, stammt aus Gottes Hand. Das korrekte Handeln in dieser Sphäre ist also religiöse Forderung.[1]) In jedem Menschen liegt die Pflicht so zu handeln und die Kraft dazu (er hat die libertas in externis).

Qualitativ verschieden von dieser Sphäre ist die des Spiritualen. Aus der Welt des Handelns treten wir in die Welt der Gesinnung, aus der Welt der Natur in die Welt des Eigentlich-Menschlichen, zu dem der Mensch schon von Anfang an bestimmt war, in diese Welt, in der der ganze Mensch mit Gott in engster Gemeinschaft steht; jetzt merken wir erst, was das Wirklich-Gute ist, daß es nicht in dem korrekten Handeln innerhalb der Sphäre der äußeren Beziehungen besteht, sondern in der Beschaffenheit des Herzens; erst, wer in diese Sphäre eintritt, erfüllt den eigentlichen Willen Gottes. Aber auch der neue Mensch bleibt Glied der Gotteswelt, der Naturwelt. Auch er steht innerhalb der von Gott gesetzten Gemeinschaft, auch er muß das Naturgesetz erfüllen. Indessen nur bei ihm ist das Moralisch-Gute auch sittlich gut — denn nur bei ihm kommt es aus gutem Herzen heraus: das ist das Ideal, daß das Natürlich-Gute aus einem guten Herzen heraus geschieht. Dadurch, daß der Mensch ein neues Herz bekommt, bekommt er nicht neue Aufgaben in der Welt: die Ziele bleiben dieselben; auch für den neuen Menschen behält die Natur ihren vollen Wert: sie ist das ihm von Gott gegebene Gebiet des Handelns. Nicht in

---

Autonomie der Individualität, infolgedessen die politische Freiheit des einzelnen und der Kirche gegenüber dem Staat, sei. Indem er den Begriff der Freiheit zugleich religiös faßt (also die libertas in externis nicht von der libertas spiritualis scheidet), sieht er das Verdienst Melanchthons in dem Sieg über den Augustinismus Luthers 192—193. Es fehlt mithin ein Verständnis für die prinzipielle Stellung des Luthertums. Gut dagegen ist die Darstellung Tröltschs a. a. O. 167 ff. und Windelbands, Geschichte der neueren Philosophie I 33 ff., 93 ff.

[1]) Das ist die Bedeutung des primus usus legis V 381: usus politicus seu paedagogicus, ut regat *τὸ ἐπιθυμητικὸν*, coerceat homines nondum renatos, ne in manifesta scelera prorumpant, quibus societas, honestas et tranquillitas humanae vitae turbetur, sed in externo obsequio hoc legis freno contineantur. Diese externa disciplina, cum non est ex fide, peccatum est, ac proinde personam non reddit Deo gratam et acceptam . . . severe tamen a Deo flagitatur et exigitur, quin et corporalibus praemiis remuneratur, ut politica societas conservetur et homines de Christo doceri possint.

ihren Willenszielen unterscheiden sich Christ und Nichtchrist, sondern nur in einem, darin aber qualitativ, in der Stellung des Herzens.[1])

Wir sehen, daß in dem ethischen Qualitätsgegensatz: äußerlich — innerlich, Handlung — Gesinnung, eine außerordentlich brauchbare Verhältnisbestimmung zwischen natürlicher und christlicher Sittlichkeit gegeben ist; es ist so möglich, das ganze Gebiet des natürlichen Handelns völlig zu bejahen, ohne deshalb seinen qualitativen Gegensatz zum Gebiet der christlichen Sittlichkeit irgendwie zu verletzen. Man würde diese Verhältnisbestimmung falsch interpretieren, wenn man behauptete: hier sei Religion und Sittlichkeit scharf geschieden. Das Eigentlich-Sittliche läßt sich vom lutherischen Standpunkt aus nur in engster Verbindung mit dem Religiösen denken. Aber man kann sagen, daß hier eine klare Scheidung zwischen dem religiös-sittlichen Subjekt und den objektiv-„sittlichen" Verhältnissen gemacht wird. Es gibt keine Sozialethik, sondern der sittliche Charakter des Gemeinschaftshandelns hängt von der Person ab, die handelt. Die großen Gemeinschaftsverhältnisse sind Naturverhältnisse, göttliche Ordnungen, wie Sonnenlauf und Mondwechsel, an deren Aufrechterhaltung zu arbeiten jedes Geschöpf von Natur verpflichtet ist. Das Moralisch-Gute gehört mit zur Naturseite des Menschen, das Eigentlich-Gute dagegen ist Ergebnis der göttlichen Gnade.[2])

Man wird allerdings eine Kritik nicht völlig unterdrücken können: durch diese Verhältnisbestimmung ist keine Möglichkeit

[1]) Vgl. hierzu den ganzen Abschnitt V 196 ff. Es wird ein Unterschied gemacht zwischen der actio vitiosa per se und per accidens. Es kann eine actio externa per se, sofern sie übereinstimmt mit dem Willen Gottes, gut sein, z. B. cooperire nudum . . . und doch per accidens peccatum sein, quia persona nondum est Deo reconciliata; vgl. V 200 opera moralia ex bonitate naturae facta ratione actus sunt bona, propter adhaerens peccatum non sunt vere bona.

[2]) Tröltsch 176—177 scheint dies einleuchtende Verhältnis nicht ganz verstanden zu haben, wenn er meint, daß für die rationale Ethik, die aus der lex naturae ihren ideellen Inhalt entnimmt und alle Sittlichkeit, auch die christliche, in sich begreift, im Verhältnis zur christlichen Ethik eine Schwierigkeit entstehen müsse. Die rationale Ethik bezieht sich ja, wie er selbst ausführt, nur auf die opera externa; infolgedessen liegt keine Schwierigkeit vor.

gegeben, vom Standpunkt des Christentums aus die äußeren Verhältnisse irgendwie zu beeinflussen. Die quietistische Stellung der Lutheraner gegenüber den sozialen (Pennalismus z. B.) und politischen Notständen ihrer Zeit liegt in ihrer ethischen Grundformel, daß das Christsein lediglich eine Sache der Innerlichkeit sei, begründet: wenn es nur die äußeren Verhältnisse nicht unmöglich machten, innerlich Gott zu dienen, wenn Friede und Ruhe herrschten, dann war der Lutheraner glücklich. Er hatte keine Tendenz zur Revolution; er litt geduldig und war fröhlich, wenn es zur Not auszuhalten war: deshalb war ihm auch die äußere Form der Kirche völlig gleichgültig: den Glaubensgenossen in Österreich rieten die sächsischen Glaubensbrüder völlige Unterwerfung, ja äußerliche Annahme des Katholizismus: ihr Gewissen, ihr Inneres zu knechten, sei gänzlich unmöglich.[1]) Höchstens von der Idee des Naturrechts aus hätten die Lutheraner gegen ein allzu autokratisches Regiment Bedenken gehabt. Aus alledem wird deutlich, daß der Gegensatz: innerlich-äußerlich noch nicht genügend den Gegensatz zwischen christlicher und natürlicher Ethik bestimmt. Dagegen wäre sofort ein reformatorischer Maßstab für die äußeren Verhältnisse gewonnen gewesen, wenn statt dessen von dem Gegensatz: selbstsüchtig — auf Gehorsam gerichtet ausgegangen worden wäre. Dann wäre die Idee der Gemeinschaft als der Gegensatz zur Selbstsucht der christliche Regulator der äußeren Verhältnisse geworden und als Ziel für die christliche Arbeit in der Welt die Erhebung des natürlichen Lebens ins Gebiet des persönlichen, des Gemeinschaftslebens, gewonnen.

Zudem legt die orthodoxe Verhältnisbestimmung noch eine andere Gefahr nahe, der auch tatsächlich die Orthodoxie erlegen ist, daß nämlich bei der abstrakten Trennung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit gerade auch der Wert der Innerlichkeit in Frage gestellt wurde. Die reine Innerlichkeit entzieht sich jeder Kontrolle. Das Subjekt, in dem die gute Gesinnung erweckt werden soll, muß unter den Einfluß der göttlichen Kräfte gestellt werden, d. h. eben der Predigt und der Sakramente; weiter kann man nichts tun. Deshalb konnte das Wesen der

[1]) Vgl. die obenerwähnte Vorrede zu den hom. sacr. gegen Schluß.

kirchlichen Praxis, abgesehen von der kirchlichen Predigt, nur in der Pflanzung äußerer Zucht bestehen. Das Äußere war das allein Kontrollierbare; hier arbeitete man. Wenn Sitte und Zucht, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Ehrfurcht gegen die Kirche und und ihre Ordnungen, regelmäßiger Kirch- und Abendmahlsgang zu konstatieren war, dann war man zufrieden. Leichenlobreden beweisen, daß darin das kirchliche Ideal sich erschöpfte. Allerdings hat auf dem Gebiet kirchlicher und bürgerlicher Sitte die Orthodoxie auch viel geleistet. Aber die Gefahr lag nahe, daß man auf diesem Wege in das Fahrwasser eines äußerlichen Moralismus geriet. Daß die Synthese zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit, wie sie bei Joh. Gerhard vorliegt, allmählich verloren gehen konnte, daß das folgende Zeitalter in einen einseitig innerlichen subjektivistischen Mystizismus einerseits, und rationalistisch veräußerlichten Moralismus andererseits auseinanderfiel, liegt mit darin begründet, daß der Gegensatz „äußerlich — innerlich", „Handlung — Gesinnung" doch nicht ganz das Richtige trifft.[1])

Der festgestellte Gegensatz zwischen der iustitia externa und der iustitia spiritualis als ein Gegensatz zwischen der Sphäre des äußeren Lebens in den natürlich gegebenen Beziehungen und

---

[1]) Der Begriff der „christlichen Liebe" ist nicht recht vorhanden. Zum übrigen vgl. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik II 237 ff. und die anschaulichen Schilderungen Tholucks in seinem „kirchlichen Leben im 17. Jahrhundert," 1861 I 201 ff.: „Der allgemeine Charakter der Frömmigkeit ist der der kirchlichen Objektivität, welcher durch den assensus zur Lehre der Kirche und den Gehorsam gegen ihre Ordnungen sich betätigt. — Die bürgerliche Rechtschaffenheit mit der geistlichen zu identifizieren, lag dem gemeinen Mann um so näher, als auch die Polizeiordnungen kirchlichen Charakter trugen." Leichenreden: „Er hat niemals den Gottesdienst versäumt, ist stets der erste darin und der letzte heraus gewesen, hat sich des heiligen Sakraments fleißig bedient, ist ein fleißiger Leser der Heiligen Schrift gewesen." Tischgebet, Abend- und Morgensegen, Bibellesen, Erbauungsliteratur, Wohltätigkeit 241; gute Statistik der ehelichen Kinder. Ritschl R. u. V. I 417—419 sieht richtig den Grund für die Veräußerlichung darin, daß der Begriff der iustitia spiritualis nicht recht praktisch fruchtbar gemacht wurde; wenn er eine „ethische Lebensordnung aus dem Prinzip des Glaubens vermißt", so stimme ich mit ihm überein; dagegen bringt er einen fremden Gedanken an die Orthodoxie heran, wenn er eine „Lehre von der Vollkommenheit" an die Stelle der Lehre von der iustitia spiritualis gesetzt haben will (s. sp.).

der Sphäre der Gesinnung und Herzensbeschaffenheit, des eigentlich sittlichen Lebens, ist nun aber doch nicht ganz so aufzufassen, als ob beide Sphären gänzlich beziehungslos zueinander wären. Vielmehr ebenso, wie die echte sittliche Gesinnung eine Bedeutung für die sittliche Wertung der äußeren Handlung hat, insofern nämlich diese Gesinnung jene Handlung erst zu einer guten macht, ebenso hat auch die Sphäre des äußeren Lebens für das Zustandekommen des inneren Lebens eine Bedeutung; freilich kann diese Bedeutung der Eigenart des äußeren Lebens gemäß auch nur eine äußere sein.

In zwei Beziehungen findet ein solcher äußerer Einfluß statt, nämlich einmal insofern, als die Obrigkeit als die äußere Ordnung κατ' ἐξοχήν durch den Vollzug ihrer Aufgabe, Ordnung zu halten, indirekt auch dem inneren Leben dient, zweitens insofern, als die libertas in externis als die psychische Fähigkeit der äußeren Disziplin dazu benutzt werden kann, daß jeder sich in Berührung mit den Faktoren, die das innere Leben bedingen, bringt.

Die Obrigkeit zunächst hat die Aufgabe von Gott bekommen, als die Macht der irdischen Ordnung, für die Aufrechterhaltung der Ordnungen der beiden Gesetzestafeln zu sorgen, d. h. 1. diejenigen zu bestrafen, die gegen die zweite Tafel des Gesetzes handeln, also gegen die crassiora delicta externa VII 228 vorzugehen und dadurch für Zucht auf Erden zu sorgen, damit die äußeren Naturordnungen Gottes gewahrt bleiben und jeder still und friedlich leben kann: das aber ist eine wichtige Voraussetzung des Gedeihens der Gottseligkeit, — aber auch 2. dafür Vorsorge zu treffen, daß jeder Staatsbürger das ministerium verbi gebrauchen kann, also die äußere Aufrechterhaltung der Kirche und ihrer Ordnungen zu überwachen: damit bietet sie die faktischen äußeren Bedingungen dafür, daß jeder einzelne in Berührung mit dem Evangelium kommt. V 381 ut politica societas conservetur et homines de Christo doceri possint.

Jeder einzelne aber hat kraft der libertas in externis, die ihn befähigt, durch seinen Willen auf seine Sinne und Glieder einzuwirken, die Fähigkeit, sich selbsttätig in die Kirche zu bewegen, die Heilige Schrift zu lesen und darüber nachzudenken. V 172 quoddam velle est paedagogicum (trägt den Charakter äußerer Zucht), quod respiciat externum verbi auditum et pae-

dagogiam externam, quod praestare homini etiam non renato adhuc relictum, aliud vero est internum velle et assentiri interius . . V 201 externae actiones circa religionis exercitium externum versantur ac in oculos et sensus exteriores incurrunt, quales sunt verbum Dei audire, legere, templum accedere etc. Aus dieser Stelle geht hervor, daß die libertas in externis die äußere Möglichkeit dafür schafft, daß der Mensch die äußere Ordnung, die Gott zur Pflanzung neuen Lebens eingerichtet hat, benutzt. Das Kirchengehen ist die äußere Voraussetzung für eine vita spiritualis, deren Gebrauch Gott im dritten Gebot befiehlt, ist ein zur Sphäre des äußeren Lebens gehörendes Moment, quia in hac vita spiritualis ille ac interior cultus externo aliquo exercitio publici ministerii indiget, per quod Deus interiorem illam sanctificationem in nobis efficit V 311. Zu einem solchen äußeren Sichhinbewegen an den Ort der Predigt resp. zu einem fleißigen Lesen der Bibel sind die natürlichen Kräfte des Menschen befähigt.[1])

Wir sehen somit, daß durchgängig die äußere Sphäre von der inneren reinlich geschieden wird. Die äußeren Ordnungen und die äußeren Fähigkeiten des natürlichen Menschen geben die äußeren Voraussetzungen für das innere Wirken Gottes auf das innere Leben. Joh. Gerhard hat sich aber nicht verborgen,

---

[1]) Über diese Bedeutung des Kirchengehens und Bibellesens geht auch V 207 nicht hinaus: hier wird gesagt, daß auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis, sowie des Gewissens und der damit gegebenen Gerichtsahnung, zusammen mit der Wirkung des heiligen Geistes im Wort studium quoddam audiendi ac discendi excitetur. Der heilige Geist ist eben der, der zum studium und dann zur Bekehrung führt. Ähnlich V 192: ministerio legis veluti malleo quodam corda nostra pulsari; nostrum igitur esse aures nostras non obdurare, neque corda indurare, sed pulsantis vocem audire, fores cordis aperire et ingredientem sponte recipere, id, quod non nostra, sed Dei virtute possumus. So auch IV 193 distinguendum inter auditum verbi externum, et internum . . assensum . . posse hominem etiam non renatum verbum Dei audire, discere, meditari — aliis id contumaciter negligentibus et Deo resistentibus. Auch die fames audiendi verbum und das studium discendi, das den Nichtwiedergeborenen V 207 zugeschrieben wird, sind als Mittel des Vaters, um zum Sohne zu ziehen, also als göttliche Wirkungen zu interpretieren (gegen Luthardt, Lehre vom fr. W. 1863, S. 290). Allerdings ist beachtenswert, daß die Nichtbenutzung der libertas in externis als ein Schuldfaktor angesehen wird. (Mit diesem Problem werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen.) Daraus wird jedoch nie ausdrücklich die Umkehrung gefolgert: die Benutzung habe positive Bedeutung.

daß mit diesen äußeren Bedingungen eigentlich nichts getan ist: ist es doch seine stete Klage, daß die Leute sich auf ihr Kirchgehen und ihr korrekt-kirchliches Verhalten berufen und deshalb nicht zur Seligkeit kommen, weil sie in einer securitas carnalis dahinleben und eine eigene pharisäische Gerechtigkeit aufrichten, statt sich durch die Predigt des Gesetzes und Evangeliums wirklich durch Buße zum Glauben führen zu lassen: schließlich ist es doch allein Gottes Gnade, die den Menschen wirklich bekehrt.[1]) Andeutungen, als ob die Freiheit in externis irgendwelche positive Bedeutung für die Bekehrung hätte,[2]) fehlen deshalb ganz. Alle Aussagen Gerhards über die Freiheit haben nur den Sinn, zu konstatieren, daß alles, was der Mensch aus eigenen Kräften tut, doch nie sein Herz, das an die Sünde gebunden ist, umwandeln kann, also ihn in der Sphäre der iustitia externa festhält.

[1]) Man wird danach die kritischen Bemerkungen Schlatters (Dienst des Christen) 32–33 doch etwas einschränken müssen. Nicht nur das ist der Grundgedanke dieser Lehre: was ihr tun könnt, ist nichts als Kirchengehen, deshalb geht in die Kirche — das übrige kommt dann von selbst; sondern auch der Gedanke steht dahinter: das Kirchengehen und Bibellesen macht es noch nicht, sondern erst da ist Bekehrung, wo Gottes Geist gute Gedanken usw. schenkt. (Den Ausdruck externae sacrae actiones hat Schlatter mißverstanden: sacrae bezeichnet lediglich Sphäre des kirchlichen Handelns, nicht heilig als Bezeichnung des Inhalts; da würde man sagen: sanctae.)

[2]) Von einer Vorbereitung auf die Gnade durch die disciplina (Hönnicke 31) oder der Notwendigkeit der äußeren Gesetzeserfüllung vor der Buße (29) darf nicht geredet werden. Allerhöchstens darf im Anschluß an die erbaulichen Gedanken III 96,109 von Verlangen nach dem Heil, Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit Gott gesprochen werden. Ebenso ist es fehlerhaft, wenn Tröltsch 176—177 Grundprobleme der Ethik 49 behauptet, es sei der stille Hintergedanke Gerhards, daß schon in der Unerfüllbarkeit des Naturgesetzes diejenige Erlösungssehnsucht entstehe, die auf die Gnade präpariere. Es wird niemals behauptet, daß das Naturgesetz unerfüllbar sei. Vielmehr würde dieser Gedanke Gerhard sehr fern liegen. Tröltsch braucht ihn für seine Konstruktion der orthodoxen „Apologetik", welche die ganze natürliche Welt zum „Vehikel der Sündenvergebung" mache. Er begründet darauf seinen Einwand, daß die Orthodoxen keinen Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Ethik zu machen verstanden hätten. Sowohl dieser kritische Einwand, wie jene Gesamtauffassung der orthodoxen Dogmatik ist aber völlig hinfällig, weil der „stille Hintergedanke" ein von Tröltsch hineingelesener Gedanke ist, der dem Grundtenor der Gerhardschen Anschauung widerspricht.

Das Gesamtergebnis der Beurteilung der natürlichen Sittlichkeit ist also folgendes:

Zufolge der durch die Erbsünde erfolgten Verderbnis des ursprünglichen gottesebenbildlichen Zustandes beherrscht die concupiscentia derart den Menschen, daß er nicht mehr das Gute frei tun kann. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß es dem Menschen kraft der ihm vermöge der ratio bleibenden libertas in externis von Natur möglich ist, innerhalb der durch das Sittengesetz gegebenen Verhältnisse äußerlich seine Pflicht zu tun. Dieses moralische Handeln nämlich dient zwar zur Erfüllung der dem Menschen als Glied der Naturwelt gestellten Aufgabe und ist deshalb eine allen Menschen, auch den Christen auferlegte Pflicht; es hat aber erst dann eine ethische Bedeutung, wenn es aus einem reinen Herzen kommt; im anderen Fall ist es Sünde.

Die Eigentümlichkeit der lutherischen Ethik besteht demgemäß darin, daß sie Gesinnungsethik ist.

Kapitel II.

Die im Bußbegriff gegebene Anschauung von der Bekehrung.

Die poenitentia besteht aus contritio, fides und nova oboedientia. In diesem Satz ist nicht nur ein ganz bestimmtes Urteil über den Wert einer nicht aus dem Glauben entspringenden Sittlichkeit ausgesprochen, ein Urteil, das wir uns im 1. Kapitel klargemacht haben, sondern auch ein bestimmtes Urteil über die Entstehung des Wirklich-Guten, des im Christentum gegebenen neuen Lebens. Und zwar wird in jenem Satz gesagt: Dies neue Leben entsteht nur durch Reue und Glauben hindurch. Den Inhalt dieser Behauptung uns zu verdeutlichen, ist die Aufgabe des 2. Kapitels.

Wir können nach dem Bisherigen das Ziel, um das es sich handelt, schon deutlicher bezeichnen: es muß klar gemacht werden, wie die spirituale, innerliche, den ganzen Menschen umfassende Gerechtigkeit, die wir im vorigen Kapitel als das dem geknechteten Willen unzugängliche Gebiet kennen lernten, zustande kommt, so daß aus reinem guten Herzen heraus das Gute frei und freudig getan wird. In diesem Ziel sind zwei Aufgaben enthalten, erstens, welches ist die spirituale Gerechtigkeit, die erreicht werden soll? zweitens: wie kommt diese spirituale Gerechtigkeit zustande?

Man könnte allerdings meinen, die erste Aufgabe sei schon im 1. Kapitel erledigt, sofern wir ja schon ganz kurz das Wesen der spiritualen Gerechtigkeit im Gegensatz zur iustitia civilis beschrieben haben. Indessen bisher hat diese Erörterung nur den Begriff der iustitia civilis klären sollen. Jetzt müssen wir die iustitia spiritualis als solche näher ins Auge fassen, um genau

die Erfordernisse verstehen zu lernen, die zur Entstehung der echten wirklichen Gerechtigkeit notwendig sind.

1. Wann ist der Mensch gut? Welches ist der Maßstab für seine Gerechtigkeit?

Diese Frage erinnert uns sofort daran, daß wir schon einmal dies Problem erwogen haben: Der Mensch im Urstand war gut, und zwar wurde damals die Gerechtigkeit als conformitas plena cum lege Dei, cum voluntate Dei, als rectitudo cum lege perfecte congruens IV 247 näher bestimmt. Dem Menschen im Urstand war diese Erfüllung des Willens Gottes eine Selbstverständlichkeit. Ins Herz war ihm das Gesetz geschrieben (quicquid exterius in lege nobis praescribitur, id in corde hominis interius vivis litteris scriptum erat. V 385); er lebte in klarer Erkenntnis Gottes und seines Willens, seine Affekte hatten Wohlgefallen daran, es bestand eine vollkommene Harmonie zwischen Sollen und Sein. Das Gesetz war nicht Forderung an den Menschen, sondern alles, was er tat, entsprach ganz von selbst, weil der Mensch innerlich die gottgemäße Beschaffenheit hatte, dem Willen Gottes. — Der Mensch ist gefallen; Erbsünde bestimmt ihn. Das ist aber nicht seine gottgewollte Bestimmung, sondern er soll wieder so werden, wie er war. Er war *ἔννομος;* deshalb soll er *ἔννομος* werden. Ebenso wie das Wesen der Gottesebenbildlichkeit im Gesetzesgehorsam bestand, ebenso ist auch der Maßstab für die Gerechtigkeit des neuen Menschen das Gesetz Gottes: *ἐννομία* VIII, 11.

Gesetzesgehorsam ist Gottesebenbildlichkeit. Dieser Satz setzt voraus, daß das Gesetz selbst Gottes Bild offenbart. In der Tat ist denn auch der Obersatz für die ganze Gesetzeslehre die Behauptung: Das Gesetz ist die Offenbarung des Wesens Gottes.

Der locus classicus für diese Behauptung ist die großartige Zusammenfassung der ganzen Gesetzeslehre V 384 ff. Das Gesetz ist ein Spiegelbild der göttlichen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Vollkommenheit. Dieses Spiegelbild läßt Gott zunächst in seinem Sohn offenbar werden: er ist, wie der Vater, aeternus, omnipotens, iustus, perfectus. Zu solchem Bild seiner selbst — ad imaginem divinam — schafft er den Menschen: Der Mensch im Urstand ist iustus, sanctus, perfectus. Nach dem Fall des Menschen stellt

Gott das Bild seines göttlichen Wesens im mosaischen Gesetz, im Dekalog, vor Augen. Weil aber der Mensch in sich selbst nicht die Kraft zur Verwirklichung dieses Ebenbildes Gottes findet, so schenkt Gott der Menschheit das Bild seiner heiligen Vollkommenheit wesenhaft[1]) in seinem Sohn, und seitdem gestaltet er durch den Glauben an diesen Sohn und seinen Geist der Heiligkeit dieses selbe göttliche Bild im Menschen von neuem. Wird auch dies Ziel auf Erden nicht völlig erreicht, im Jenseits strahlt der Mensch in fleckenloser Reinheit göttliches Wesen wieder.

Weil somit Gott sich selbst im Gesetz seinem Wesen nach offenbart, deshalb ist das Gesetz *ἐκτύπωμα* und *ἀπεικόνισμα θεοῦ* V 224. Diese Abstammung aus Gottes Wesen gibt dem Gesetz den Charakter der Spiritualität. Gott fordert in seinem Gesetz Wesensgleichheit mit sich: imago Dei vom Menschen. Der gefallene Mensch dagegen ist durch das Fleisch bestimmt, statt durch Gott. Deshalb muß Gottes Willen, der dem sündigen Menschen seine Bestimmung klar machen soll, genau das Gegenteil von der Erbsünde enthalten, das heißt nicht caro, sondern spiritus. Der spirituale Inhalt des Gesetzes läßt sich demgemäß am besten erkennen, wenn man beachtet, daß das Gesetz das Gegenteil der Erbsünde verlangt, also nicht incredulitas und concupiscentia, sondern fides und oboedientia. Wir wollen versuchen, uns mit Hilfe dieses Gegensatzes die Spiritualität des Gesetzes zu verdeutlichen.

Wir sahen, daß der Ursprung der Erbsünde in der incre-

[1]) Diese Stelle ist bedeutsam für die Interpretation der Ausdrücke Substanz und Accidenz: filius est imago Dei substantialis — homo imago Dei accidentalis (sonst wäre der Mensch gleich Gott). Deshalb kann der Mensch es verlieren. Deus misit filium suum . ., qui, cum ratione divinae naturae sit substantialis Dei Patris imago, in adsumta carne sua imaginem Dei perfectissimo modo relucentem exhiberet, eandemque per fidem et Spiritum renovationis in nobis instauraret. Der Abstand zwischen Gott und Mensch, sowie die Abhängigkeit des Menschen von Gott kommt also im Begriff accidens zum Ausdruck. Dagegen soll nicht etwa die Unwesentlichkeit betont werden. Ebenso falsch ist die Zurückführung dieses Gegensatzes auf metaphysische Theorien, sondern rein aus der Sache heraus ergibt sich der richtige Sinn: Der Mensch hatte im Urstand und hat als Christ, sofern er im Glauben gerecht ist, Anteil am göttlichen Wesen, d. h. an seiner Willensbestimmtheit. Substantia ist nicht etwas Hyperphysisches, sondern eine ethische Größe.

dulitas besteht. Im Gegensatz zu dieser incredulitas verlangt die erste Tafel des Gesetzes die völlige Hingabe des Menschen an Gott in fides, dilectio, timor, fiducia usw. Die ersten Gebote fordern, daß totus homo Gott gehöre, daß insbesondere das Herz, der Sitz der karnalen Affekte, sich Gott ergebe V 252. Dadurch wird dem Menschen klar, daß sein Stolz darauf, daß die Werke der zweiten Tafel von ihm äußerlich erfüllt werden können, nichts wert ist V 240. Der Gehorsam gegen die zweite Tafel gefällt Gott nur als Ausdruck eines interior cultus — vera agnitio, timor und dilectio Dei (V 252). So besteht also der spirituale Inhalt des Gesetzes im Gegensatz zur incredulitas, dem Ursprung der Erbsünde, in der Forderung des interior cultus Dei.

Ebenso offenbart sich die Spiritualität des Gesetzes im Gegensatz zum Wesen der Erbsünde, zur concupiscentia. Ohne die innere Richtung auf Gott nämlich ist notwendigerweise eine weltlich-fleischliche, gottfeindliche Richtung, die concupiscentia, das beherrschende Prinzip des ganzen Menschen. Daß hierin, in dieser falschen inneren Richtung, das Wesen der Erbsünde besteht, das offenbart das IX. und X. Gebot. Gerade deswegen, weil es Gott wichtig ist, dem Menschen seine Verderbnis eindrücklich zu machen, wendet er sich in zwei Geboten gegen diese fleischliche Grundrichtung des Menschen, V 245 - 49: tota lex et vera eius interpretatio pendet ex cognitione genuina huius praecepti (9. und 10. Gebot), cum peccati huius gravissimi interioris cognitio sit abstrusissimum .... cum peccatum concupiscentiae sit fons et mater reliquorum omnium. So ist das ganze Gesetz als Offenbarung göttlichen Wesens ein klares Zeugnis für den tiefen Gegensatz zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, zwischen spiritus und caro, und sein spiritualer Inhalt ist nicht etwa eine Folge willkürlicher Festsetzung Gottes, sondern ist innerlich notwendig in dem ethischen Gegensatz zwischen Gott und dem sündigen Menschen enthalten. Daher kann denn auch nicht nur in jenen beiden Grundbestimmungen, sondern ganz allgemein der Inhalt des Gesetzes als das absolute Widerspiel der Beschaffenheit des sündigen Menschen verdeutlicht werden. Um die ganze Tiefe des sittlichen Ideals Gerhards kennen zu lernen, wird es gut sein, wenn wir uns diesen Gegensatz nun auch im einzelnen möglichst konkret vor Augen stellen.

Für die dem karnalen Menschen mögliche Gerechtigkeit ist das Merkmal der Äußerlichkeit charakteristisch. Wir haben gesehen, wie der fleischliche Sinn des Menschen zwar auch eine gewisse Erkenntnis des Guten und eine gewisse Fähigkeit zu guten Handlungen hat, aber die Erkenntnis bleibt am Äußern haften, sie verschleiert sich die Innerlichkeit der Forderung Gottes, weil sie die eigene sündige Verderbtheit nicht kennt: deshalb bringt sie es auch nur dazu, eine gewisse äußere Herrschaft der Vernunft über die Affekte auszuüben. Die spirituale Gerechtigkeit, die Gott fordert, ist das Gegenteil dieser karnalen Gerechtigkeit: sie ist wesentlich Innerlichkeit. Sie fordert vom Menschen, daß er innerlich sich von Gott bestimmen lasse, daß die Wesensgerechtigkeit, Vollkommenheit und Heiligkeit Gottes zum inneren Besitz des Menschen werden. Daß der Wille Gottes diesen Charakter hat, läßt sich ebenfalls wieder am einfachsten an der prima tabula legis und den beiden letzten Geboten nachweisen.[1]) Aber es wäre falsch, wenn man annähme, nur an diesen Stellen trete diese Eigentümlichkeit hervor.[2]) Vielmehr steht die ganze

[1]) Vgl. zur I. tab. legis V 240—244/5; zum IX. und X. Gebot 349: requiritur interior harmonia omnium appetitionum cum norma legis divinae perfecte congruens. Die prima tabula und das IX. und X. Gebot bieten den Auslegungsmaßstab für das ganze Gesetz (V 352): hoc praeceptum de dilectione Dei est regula et norma oboedientiae in praeceptis affirmativis, quem admodum praeceptum de non concupiscendo (V 231, 217) est regula et mensura ob. in praeceptis negativis. 252: praeceptum primum includitur reliquis omnibus, ideo oboedientia reliquorum praeceptorum ortum ac scaturiginem ducat ex oboedientia primae tabulae; . . . praeceptum ultimum de concupiscentia per superiora omnia ducendum, ut intelligatur, non exteriores tantum actus, sed interiores etiam pravos motus in illis prohiberi.

[2]) Für Gerhard also trifft die Eichhornsche Auslegung (a. a. O. 423 ff.), als ob man den Gegensatz zwischen I. und II. Tafel (der Gegensatz zwischen vita spiritualis und politica) dem Verständnis der iustitia spiritualis zugrunde legen müsse, nicht zu. Hätte Eichhorn Recht, so würde die iustitia spiritualis identisch sein mit dem religiösen innerlichen Verhältnis zu Gott Glauben, und dem gegenüber die iustitia civilis die Betätigung in der Welt umfassen. Tatsächlich aber läßt sich die iustitia spiritualis auch auf dem Gebiet der 2. Tafel nachweisen, einmal in jener Betonung des ultimum praeceptum, dann in der Betonung der Innerlichkeit der dekalogischen Forderung überhaupt. Dann muß aber die Eichhornsche Deutung des Verhältnisses falsch sein. Eine andere ist zu suchen: ich finde sie in dem Gegensatz zwischen Gesinnung, die auch das Gebiet der Sittlichkeit (im engen Sinne) mit umfaßt, und Hand-

Auslegung des Dekalogs V 253—349 unter diesem Gesichtspunkt: Das Handeln in bezug auf Gott und Menschen, im Dienst Gottes oder der Aufrechterhaltung der großen Gottesordnungen, der Familie, des Staates, des Eigentums, der Ehre, des Lebens, der Ehe — alle diese Betätigungen gewinnen ihren sittlichen Wert erst dadurch, daß sie in der Gesinnung wurzeln, daß sie aus Liebe zu Gott und zum Nächsten hervorgehen.

Versuchen wir, uns von dieser innerlichen Auffassung der Gerechtigkeit ein Bild zu machen: Das erste Gebot (253—299) stellt die ideale religiöse Grundstellung dem Menschen vor Augen: Erkenntnis, Furcht, Liebe, Vertrauen und Hoffnung zu Gott, Geduld im Leiden, Demut im Glück — das fordert Gott von uns. Wo deshalb irgend eine Kreatur mehr geliebt und mehr gefürchtet wird, als Gott, da wird das erste Gebot übertreten: Gott allein will im Herzen der Menschen herrschen, nicht Bilder (257—276), oder der Mammon: und wie man Gott ehren soll, darüber hat nicht das törichte menschliche Herz zu bestimmen (ἐθελοθρησκεία 276), sondern ganz allein Gott. Selbsterwählter, selbsterdachter Gottesdienst ist Götzendienst, eigene Gedanken stellt der Mensch höher als Gottes Gedanken. Darum ist asketische Möncherei nichts als Verleugnung Gottes. Gott allein soll die bestimmende Gewalt über den Menschen sein; deshalb verlangt er im zweiten Gebot, daß er in allen Nöten angerufen werde, daß man ihm Dank sage für alles, was er gibt, daß man ihn, den Allgegenwärtigen, als Zeugen anrufe, daß man überall zum treuen, opfermutigen Bekenner seines Namens werde (299—310). Soll solche innerliche Richtung auf Gott in unseren Herzen zur Entstehung kommen, soll unser Innerstes für Gott gewonnen werden, dann muß die Predigt des Evangeliums uns beleben; darum befiehlt Gott im dritten Gebot (310—321), daß man am Sonntag unter Altar und Kanzel sich innerlich heiligen lasse: interior sanctificatio hoc praecepto requiritur; absque hoc spirituali sabbato non placet externi sabbati observatio. Gott muß in uns zur Wirksamkeit gelangen. Solche innerliche Gesinnungsbeschaffen-

lung, die äußerlich normgemäß sein kann, ohne innerlich der Norm zu entsprechen. Der Hinweis auf die erste Tafel soll nur besonders klar machen, daß es sich bei der iustitia spiritualis um etwas Innerliches handele. (Vgl. den oben erwähnten Stangeschen Aufsatz.)

heit muß sich nun auch im Verkehr mit den Menschen als ein Leben, auf Ewigkeitsgrund gebaut, beweisen. Zunächst im Kreise der Familie, einerseits in der hingebenden Liebe der Kinder zu den Eltern, andererseits in der treuen Sorge der Eltern für die Kinder. Auch das Verhältnis zwischen Vorgesetzten und Untergebenen soll von innerer Achtung und gegenseitiger Wertschätzung getragen sein. Das fünfte Gebot verallgemeinert diese innere Harmonie im Verhältnis der Menschen untereinander: es proklamiert die christliche Liebe zur Grundlage des ganzen Gemeinschaftslebens 326, finis quinti praecepti — mutua caritatis officia, . . quibus homines sibi invicem iuventur. In Gerechtigkeit, die jeden Menschen nach seinem Wert anerkennt, in Wohltätigkeit, die dem Nächsten hilfsbereit entgegenkommt, in Vergebungssinn, der das Unrecht zu ertragen versteht und gerne verzeiht, in aufopfernder Tapferkeit im Krieg, die für das Wohl des Vaterlandes selbst das Leben drangibt, im Wahrheitsmut vor Gericht, der für den Nächsten eintritt, wenn ihm Unrecht geschieht, in herzlicher, treuer Freundschaft, die in Freud und Leid standhält — kurz in selbstvergessendem Opfersinn soll sich die christliche Liebe beweisen (325—326 — eine herrliche Schilderung idealer christlicher Selbstlosigkeit!). Ebenso handelt es sich im 6. Gebot nicht bloß um die äußere Aufrechterhaltung des conjugalis ordo divinitus sancitus, sondern die interior flamma libidinis hoc praecepto prohibetur . . ne corruptioni nostrae cordis blandiamur (334—338). Keuschheit und innere Gemütsreinheit, edles Phantasieleben und edle Sittenreinheit — dieses Ideal schwebt Joh. Gerhard in seiner Auslegung des 6. Gebotes vor. Beim siebenten Gebot ist es schwieriger, den spiritualen Inhalt klarzumachen, indessen zeigt sich auch hier das Bestreben über den unmittelbaren Zweck, den Schutz des Eigentumes, hinaus den Gehalt der Forderung des 7. Gebotes tiefer auszuschöpfen: (338—341), der Fleiß in der Berufsarbeit, die sedulitas, die demütige Gewißheit bei aller Arbeit, daß Gott es ist, der die Arbeit gibt und der sie segnet, so daß also nicht das Ziel der Arbeit in einem möglichst großen selbstverdienten Gewinn besteht, sondern in der Treue in dem gottgegebenen Beruf — alles das wird besonders betont. So wird denn auch Vertragstreue und Genügsamkeit, Sparsamkeit und Gastlichkeit gefordert. Am schönsten fast sind die Ausführungen über

das 8. Gebot (341—348). Hier wird die Wahrhaftigkeit in den Mittelpunkt gestellt: die conservatio veritatis in humana societate; rücksichtslose Wahrhaftigkeit wird vom Richter und Advokaten nicht weniger, als vom Zeugen verlangt, Wahrhaftigkeit im politischen Leben, im Halten von Verträgen, aber immer eine Wahrhaftigkeit, die sich mit Höflichkeit verträgt, weil sie schweigen und entschuldigen kann. Im Gegensatz gegen den Jesuitismus werden die restrictiones mentales und der Gebrauch von Zweideutigkeiten (aequivocationes) verurteilt: es verträgt sich nicht mit einer gottgemäßen Willensrichtung, mit Lügen vor andere Menschen zu treten. Bei der Besprechung des 9. und 10. Gebotes wird dann noch einmal betont, daß der ganze Dekalog im Gegensatz zu dem peccatum originale steht — opera spiritus, contra quae caro concupiscit, enumerantur ex utraque decalogi tabula.[1])

Aus diesem Überblick geht hervor, daß die Eigenart der echten spiritualen Gesinnung in einer innerlichen Gesinnungsbeschaffenheit besteht, die ihre Wurzel in der rechten Erkenntnis Gottes, in Liebe, Furcht und Vertrauen zu Gott, d. h. in einer vollkommenen ungeteilten Gemeinschaft des Menschen mit Gott hat: Der Mensch ist als in seiner Innerlichkeit ganz durch Gott bestimmt gedacht. Da nun Gottes Wesen in der Heiligkeit, Barmherzigkeit und Vollkommenheit besteht, dessen ἐκτύπωμα das Gesetz (V 224) ist, da ferner seine Haupteigenschaft die heilige Liebe ist, die er deshalb auch im Gesetz hauptsächlich fordert, so

[1]) Hönnicke gibt 76 ff. auch eine Inhaltsangabe des Dekalogs (er zitiert aus Versehen VIII 19 ff. als Stelle, wo die Auslegung Gerhards stehen soll), indessen läßt er nicht merken, daß die Eigentümlichkeit der Gerhardschen Dekalogserklärung in der Hervorhebung des spiritualen Momentes besteht: sie steht in einer Auseinandersetzung über die Unerfüllbarkeit des Gesetzes! Hönnicke hat aber anscheinend nicht die Wichtigkeit dieses ethischen Problems verstanden. Wenigstens geht das aus seiner zusammenfassenden Schlußbemerkung zur Besprechung des Dekalogs hervor: „wir müssen sagen, daß der Dekalog, der philosophische Gesetzesbegriff, der, wir wir sahen, durch Melanchthon in der Theologie eingebürgert worden war, von der größten Bedeutung für die Gestaltung der Ethik wurde. Denn dadurch, daß dem Einzelnen von Gott das natürliche Gesetz gegeben ist, und dieses mit dem Dekalog zusammenfällt, besitzt der Mensch die Möglichkeit, diejenigen Handlungen zu vollbringen, welche Gott fordert, oder gute Werke zu tun (!).“ Schuld an diesem Mißverständnis Hönnickes ist die übertriebene Betonung der Rationalität des Dekalogs durch Tröltsch.

ist das beherrschende Prinzip im idealen Menschen die Liebe: V 251, totus finis legis est caritas de corde puro et conscientia bona et fide inficta, und zwar muß sich diese Liebe, ebenso wie es die göttliche Liebe tut, auch auf die Menschen richten: officia proximo praestanda proficisci debent ex vera dilectione Dei et timore V 252. (Das mandatum de dilectione proximi ist dem de dilectione Dei gleich.) So kann man geradezu sagen: summa legis est dilectio VII 153. Damit ist der Gegensatz zwischen der iustitia civilis und der iustitia spiritualis, zwischen caro und spiritus auf den prinzipiellen Gegensatz zwischen Selbstsucht und Liebe zurückgeführt. An die Stelle der Selbstsucht soll eine Gesinnung treten, die im Innersten ganz durch Gott und deshalb durch Liebe bestimmt ist, die innerlich heilig, gerecht und gut ist, weil das Herz Gott recht erkennt, liebt, fürchtet und vertraut, und nun im Besitz dieser Liebeskraft Gottes Welt mit göttlicher Liebe erfüllt: eine innerlich auf Gott und den Nächsten in Liebe gerichtete Gesinnung, das ist das Wesen der iustitia spiritualis.

Läßt sich dieses tief innerliche sittliche Ideal wirklich wie Tröltsch es tut, als kaum von der iustitia civilis unterscheidbar charakterisieren?[1]) Dies Urteil läßt sich allerdings verstehen, wenn man daran denkt, daß es nach Tröltsch in der Ethik hauptsächlich darauf ankommt, aus der Idee des Christentums soziale und politische Ideale abzuleiten.[2]) Wenn man so die Aufgabe der Ethik bestimmt, dann muß man den Eindruck bekommen, daß diese spirituale „Herzensstimmung" eine wirkliche Großzügigkeit in dem Entwurf ethischer Grundsätze ausschließt; es muß dann befremden, daß so wenig das Kulturproblem in Angriff genommen ist, daß aus je-

[1]) Tröltsch 140: wir treffen hier (bei Luther) in voller Lebendigkeit und Schärfe den Gegensatz zwischen dem äußerlichen und spiritualen Gesetz, den wir abgeschwächt und ohne Gefühl für die Differenz bereits bei Gerhard trafen.

[2]) Tröltsch: Rezension von Hönnicke Gött. Gel. Anz. 1902 551-2. Allerdings soll nicht verschwiegen werden, daß Tröltsch (Grundprobleme der Ethik Z. f. Th. K. 1902.) in wundervoller Weise die Innerlichkeit der reformatorischen Lebensauffassung skizziert. Um so erstaunlicher ist seine Begeisterung für unsere moderne weltselige Kulturethik, die nur als eine Folge des Bestrebens, auf jeden Fall die ethische Position der Reformation für überwunden zu erklären, verständlich ist.

dem Wort der enge Horizont eines Menschen spricht, der nur im allerkleinsten Kreise lebt, und der über eine Kirchturmspolitik nicht hinauskommt, weil er sich im Schutze des Duodezstaates wohl fühlt. Gewiß, das sind wirkliche Mängel: aber gerade in der Beschränkung des Problems offenbart sich doch auch wieder ein tiefes Gefühl für das eigentliche Wesen des Christentums; das darf man nicht übersehen. Gerhard hat verstanden, daß das Reich Gottes nicht Kultur noch Staat ist, sondern Herzensbeschaffenheit, im Innersten auf Gott gerichtete Liebesgesinnung, die im Kampf gegen Sünde und Selbstsucht demütig am gegebenen Platz Gott und den Menschen dient. Das eigentliche ethische Problem ist gar nicht die Gestaltung der großen, gewaltigen Gemeinschafts- und Kulturformen, sondern die Gestaltung einer ethischen Willensbeschaffenheit; die Ethik hat nicht primär gewaltige Bauten abgestufter Zwecksysteme zu errichten, und durch derartige Deduktionen ein neues Lebensideal zu gestalten, sondern das Grundproblem der Ethik ist die Frage nach dem Wesen und der Entstehung sittlicher Gesinnung. Daß diese Frage im Anschluß an Luthers Verständnis des sittlichen Lebens sorgfältig und mit feinem Takt beantwortet wird, darin liegt die Hauptstärke der orthodoxen Ethik.

Die Bedeutung dieser ethischen Position zeigt sich am deutlichsten durch eine Vergleichung mit der katholischen Lehre von den sittlichen Normen. Die katholische Ethik faßt, verglichen mit der altprotestantischen, das Gesetz äußerlicher auf. Der Dekalog ist die allgemeine Rechtsordnung des Reiches Gottes, die aber wie jedes menschliche Gesetz, durch beliebige Zusätze oder genauere Erklärungen erweitert werden kann. Das Gesetz hat deshalb eine Geschichte. Christus hat es vermehrt, indem er neue Forderungen hinzugefügt hat, die allerdings nicht alle Menschen, sondern nur einen kleinen Kreis von solchen, die ganz vollkommen sein wollen, angehen, also das eigentliche Vollkommenheitsideal umfassen. Auch der Gehorsam gegen den Dekalog gilt schon als perfecta oboedientia, aber Christus hat noch consilia gegeben, die eine noch vollkommenere Sittlichkeit ermöglichen. Ja, es ist sogar möglich, daß der Mensch selbst noch eigene Vorschriften sich ausdenkt, die, wenn sie aus der intentio herauskommen, Gott zu dienen, den Wert von Gesetzesvorschriften

haben. — Gegenüber dieser Vorstellung von einer Steigerung der sittlichen Norm hat Johann Gerhard die absolute Unüberbietbarkeit der im Dekalog gegebenen sittlichen Norm geltend gemacht: mehr als dilectio ex toto corde, mehr als totius naturae integritas, als conformitas cum norma iustitiae kann nicht gefordert werden (VI 142ff.).[1]) Gott fordert vollkommene Hingabe des Herzens. Diese Forderung ist so innerlich und so tief, daß eine darüber hinausgehende Vertiefung und Verinnerlichung undenkbar ist.[2]) Das Gesetz ist perfectissima bonorum operum regula, ist unmittelbare Wesensoffenbarung Gottes; ebenso wenig, wie Gottes Wesen sich innerlich verändern kann, kann sich Gottes Wille wandeln. Deshalb ist es, so wahr der Dekalog göttlicher Offenbarung entstammt, ausgeschlossen, daß Christus novus legislator sein, daß er novas quasdam leges geben könnte. Christus kann nur als Ausleger des Gesetzes mit dem Gesetze etwas zu tun haben.

Diese Unüberbietbarkeit der ethischen Norm wird nun aber nicht bloß mit dem Hinweis auf die unendliche Tiefe und Innerlichkeit des spiritualen Gesetzes, sondern auch mit dem Hinweis auf ihre zeitliche Ewigkeit begründet. Der Grund für diese Ewigkeit des Gesetzes liegt ebenfalls wieder in der Tatsache, daß das Gesetz Wesensoffenbarung Gottes ist. Gott ist ewig derselbe; so bietet also auch sein Gesetz die ewigen Gedanken Gottes, die ewigen Ordnungen, die er vor der Zeit feststellte, die er in der Zeit offenbarte und nach denen seine Weltregierung sich vollzieht, innerhalb deren auch der Mensch nur durch Gehorsam gegen solche Ordnungen seine gottgewollte Aufgabe vollziehen kann. Daraus ergibt sich unmittelbar die Folgerung, daß das Gesetz immer und ewig dasselbe war, ist und bleiben wird.

---

[1]) Opera superarrogatoria nennt deshalb Gerhard diese Werke, vgl. die gute, klare Darstellung von Gass I 289 f.: consilia evangelica non supplementum legis, sed explicatio legis. Christus sagt: wenn ihr alles getan habt, was ihr sollt, seid ihr unnütze Knechte. Jeder ist deshalb zu allem verpflichtet.

[2]) Unser modernes Empfinden wird diese eine Geschichte der Vertiefung ethischer Maßstäbe verkennende Anschauung ablehnen und in die Versuchung kommen, die katholische Anschauung für richtiger zu halten. Dennoch hat die orthodoxe Ethik eine tiefere ethische Erkenntnis: während die katholische Auffassung die absolute Verpflichtungskraft der ethischen Norm aufhebt, will die Orthodoxie diese betonen.

Seitdem Gott den Menschen im Urstand, mit göttlicher Gerechtigkeit und Vollkommenheit ausgestattet, erschuf — auf diese Urstandsgerechtigkeit gehen die allgemeinen, überall identischen sittlichen Grundideen der Menschheit zurück, die lex naturae — seitdem hat Gottes Wille keine objektive Veränderung erlitten. Der Dekalog, die Verkündigung der Propheten, Christi, der Apostel und der Kirche ist immer Verkündigung zeitlich nicht veränderlicher, ewiger Gottesgedanken. Diese über alle Zeit erhabenen sittlichen Grundideen, in der lex naturae (notitia insita legis) einerseits, in der lex decalogi, dem offenbaren Willen Gottes, anderseits der Menschheit bekannt, stehen in scharfem Gegensatz zu den leges caerimoniales und forenses der Bibel, die in der Zeit entstanden, für die Zeit gültig, als göttliche oder menschliche Ausführungsbestimmungen zur ersten und zweiten Tafel lediglich dem Zwecke dienen, das israelitische Volk tüchtig zu seinem missionarischen Dienst an der Menschheit zu machen,[1]) die aber keine Anwendung auf andere Völker, die andere Aufgaben haben, erleiden. (VI 1-96 f.) Der Komplex der ewigen göttlichen Ordnungen wird nun im Gegensatz zu diesen zeitlichen Ordnungen als lex moralis bezeichnet: lex moralis, quae ad omnes homines pertinet, diligenter discernenda est ab involucris Mosaicis, quae ad Israelitas in vet. test. tantum pertinebant (V 252).

Man könnte meinen, daß dadurch, daß das ewig-göttliche (wie wir oben sahen, spirituale) Gesetz mit der Bezeichnung moralis lex belegt wird, unsere ganze Auffassung des Gegensatzes zwischen Moralischgutem und Spiritualgutem widerlegt werde. Tatsächlich jedoch wird dieser Terminus aus einem leicht erkenn-

[1]) VI 2: 1. lex moralis in prima creatione mentibus insita est ... caer. et for. Mosis tempore natae sunt; 2. lex mor. est universalis norma et regula, omnes homines et angelos obligans; praescribit regulam conformitatis illius, quae debet esse inter Deum archetypum et creaturam rationalem ad imaginem Dei conditam ... interiorem et exteriorem oboedientiam, absolutam et spiritualem ... caer. et for. externam tantum ob. postulant; 3. lex mor. aeterna et immota regula ... caer. ad tempus, a) ut populus Israeliticus sit certus populus; b) ut sit schola (!) Dei; c) ut sit bibliotheca (!) Dei; d) ut sit hospitium Christi. VI 74 bestimmt den Zweck der leges caer. als adumbratio Christi, der for. als typus ad Christi regnum spirituale; XI 60: Mosaicae caeremoniae per allegoricam expositionem nostrae aedificationi possunt accommodari.

baren Grunde gewählt, der seine Verwendung freilich nicht unbedenklich erscheinen läßt, aber doch die ethische Grunderkenntnis des qualitativen Unterschieds zwischen dem nur Moralischen und dem Wirklichguten nicht unmittelbar gefährdet. Es soll nämlich gegenüber den nur zeitlich und lokal bedingten menschlichen und göttlichen Gesetzen betont werden, daß es einen ewigen, für alle Menschen gültigen, alle Menschen verpflichtenden Willen Gottes gibt. Dieser Wille ist seinem Inhalt nach der innerliche Gehorsam, der sich bewährt in den großen, ewigen Ordnungen Gottes. In seinem ganzen Umfang, d. h. in seiner Spiritualität ist dieser Wille zwar für alle Menschen bestimmt[1]), aber nicht überall bekannt. Bekannt ist er überall nur seiner äußeren Seite nach, soweit er das „Moralisch-Gute" verlangt[2]). Dieses Moralischgute ist nicht weniger ewiger Gotteswille, als das Wirklichgute, wenn es auch ohne die sittliche Gesinnung nicht den Wert des Guten hat. Um den Gegensatz zwischen den allgemeinen ewigen Gottesordnungen und jenen zeitlichen partikularen Bestimmungen hervorzuheben, war selbstverständlich der Hinweis auf das der Menschheit allgemeinbekannte Moralgesetz besonders geeignet. Dagegen soll der Gegensatz zwischen moralis und spiritualis dadurch nicht abgeschwächt werden. Vielmehr wird energisch betont, daß der Inhalt der lex moralis, im Gegensatz zu jenen leges temporales, eigentlich spiritualis ist (V 351), daß es nur an der Unvollkommenheit der Menschheitserkenntnis außerhalb des Bereichs der Offenbarung liegt, wenn die Menschen nur die moralische äußerliche Seite des ewigen Willens Gottes verstehen. In einer andern Beziehung allerdings erweist sich diese Bezeichnung der ewigen Gottesordnungen mit dem Namen lex moralis als sehr gefährlich. Der Maßstab nämlich, der darüber entscheidet, was ewig gültig, was nur zeitlich gültig ist, wird nicht der Offenbarung oder irgend einer inneren Grundanschauung vom Wesen Gottes entnommen, sondern dem gemeinsamen ethischen Fonds der Menschheit, der lex naturae, der notitia insita, der rationalen Erkenntnis des Menschen. Der Maßstab z. B. für den Cäremonialgehalt des dritten Gebots ist die Reflexion auf das Allgemeinmenschliche an der Forderung der Feiertags-

[1]) Daher die Gleichung VI 2 lex moralis = spiritualis.
[2]) Daher der Gegensatz lex moralis — lex spiritualis.

heiligung (humanitas) im Unterschied vom Spezielljüdischen (die Wahl des Tags). Damit wird aber die natürliche Erkenntnis Richter über die Offenbarung. Die Vernunft bestimmt darüber, was als ewig verpflichtend, was als zeitlich abrogiert anzusehen ist. Eine Rationalisierung der Ethik ist auf diesem Wege unausbleiblich. War die Vernunft der Maßstab für die Gültigkeit des Dekalogs, warum war dann der Dekalog noch notwendig? Dieser Umweg ist entbehrlich: die Erkenntnis der ethischen Normen läßt sich ohne Rückgang auf die Offenbarung nur durch Vernunftserwägungen gewinnen. Man muß sich nur wundern, daß sich diese Entwicklung zu einer rationalen Ethik auf der Grundlage der angeborenen Ideen ohne Berücksichtigung des supranaturalen Dekalogs nicht schneller vollzogen hat, als es tatsächlich geschah. — Freilich — und damit kommen wir zu einer bedeutsamen Einschränkung dieser Gedankenreihe — die Bedeutung des rationalen Maßstabes für die Bestimmung des Ewigverpflichtenden bezieht sich nur auf das „Moralische" am Dekalog, auf die äußere Seite des Gesetzes, d. h. auf jene großen Naturordnungen Staat, Familie, Eigentum, — dagegen ist die spirituale Seite des Dekalogs diesem Maßstab nicht unterworfen: auf diesem Gebiet hat die Natur des sündigen Menschen keine Urteilskraft, dies Gebiet ist ihm völlig verschlossen. Der Maßstab für das Ewiggültige am spiritualen Inhalt des Dekalogs ist das lumen gratiae, d. h. die Aussagen Christi, des ewigen Gottessohnes, der den Willen des Vaters klar herausgestellt hat — in Form einer Dekalogsauslegung unter spiritualem Gesichtspunkt.[1])

[1]) VI 3 ist zu dieser ganzen Erörterung zu vergleichen. Als κριτήρια legis moralis gelten: Übereinstimmung 1. cum lumine naturae, der notitia nobiscum nata; 2. cum lumine gratiae. Das Recht, die notitia naturalis als Maßstab für das Ewige im Dekalog heranzuziehen, liegt in ihrer Abstammung aus der Urstandserkenntnis. Die Grundanschauung ist die: Das zeitlich Entstandene ist auch nur zeitlich bedingt. Der Dekalog ist zeitlich entstanden. Also ist er zeitlich bedingt. Das Ewige am Dekalog muß sich als zeitlich unbedingt nachweisen lassen. Der einzige Maßstab ist die ewige alte Urstandserkenntnis, d. h. ihre Reste in der ratio. Es sind schon ganz jene späteren rationalistischen Gedanken von der „ewigen Vernunftwahrheit" und „zufälligen Geschichtswahrheit" lebendig. Daß etwas Zeitlich-Entstandenes Ewigkeitswert haben kann, daß „ewig" im Sinn der zeitlichen Unendlichkeit und des ethischen Wertes zu unterscheiden ist, war damals den Theologen noch unklar.

Indem auf diese Weise das eigentlich Wichtige am Willen Gottes — der spirituale Inhalt — dem Urteil der Vernunft entzogen wird (es ist das eine nachträgliche Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung vom Gegensatz zwischen dem Moralischen und Spiritualen), wird eine Auflösung der christlichen Ethik zu einer rationalen Ethik verhindert. Die Gefahren, die in der Methode, das Ewigverpflichtende am Willen Gottes durch eine Reflexion auf die ewigen rationalen Ideen der Menschheit zu gewinnen, verborgen liegen, werden für das Zentrum der ethischen Position durch die Betonung der Unzugänglichkeit des spiritualen Willens Gottes für die Vernunft — aber doch nur notdürftig — abgewehrt. — So hoch also auch jene erste Ableitung der Unüberbietbarkeit des Gesetzes aus seiner unüberbietbaren Innerlichkeit gewertet werden muß, ebenso muß diese zweite Ableitung seiner Unüberbietbarkeit aus seiner Ewigkeit, d. h. seinem unendlichen Alter, wenigstens in der Ausführung, die wir vor uns sehen, als verunglückt und gefährlich betrachtet werden.

Beide Gedankenreihen wollen aber nichts anderes, als einen dritten Gedanken begründen, die absolute Verpflichtungskraft des Gesetzes als einer Wesensoffenbarung Gottes für alle Menschen. In der Würde des Gesetzes, sofern es Ausdruck des unüberbietbaren ewigen Willens Gottes ist, liegt der Grund für die Absolutheit der Pflicht, das Gesetz zu erfüllen. Es gibt keine Möglichkeit, sich der Ausübung der Pflicht durch den Zweifel daran, was nun eigentlich Gottes Willen sei, zu entziehen. Der Dekalog spricht deutlich genug von dem, was Gott will (V 3), und daß der Dekalog Gottes ewiger Wille ist, zeigt sich klar an seinem tiefen Inhalt und an seiner Übereinstimmung mit dem lumen naturae et gratiae (IV 294). An Gottes Willen aber ist der Mensch als Kreatur Gottes gebunden. Deshalb weil der Dekalog Gottes ewiger Wille ist, deshalb ist die Verpflichtung zum Gehorsam absolut: lex obligat ad oboedientiam; lex non tantum docet, quod bonum est, sed etiam ad bonum obligat et malum prohibet (V 3).

Ebenso wie der Mensch zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet ist, so ist er auch im Fall der Übertretung zur Strafe verpflichtet: lex cum obligat ad oboedientiam vel ad poenam, ideo

facile inde colligitur cum hac *ἀνομίᾳ* reatum sive obligationem ad poenam indissolubili nexu coniunctam esse (V 3). Und zwar ist diese doppelte Verpflichtung nicht eine alternierende, wie die Sozinianer es wollten (VII 71).[1]) Die Sozinianer meinten: Das Gesetz verpflichte entweder zum Gehorsam oder zur Strafe. Demgegenüber betont die Orthodoxie, daß die Strafverpflichtung mit der Gehorsamsverpflichtung zusammengehöre. Die Gehorsamsverpflichtung des Menschen hat nämlich ihren Grund ganz allgemein in der kreatürlichen Abhängigkeit des Menschen von Gott, und Kreatur bleibt der Mensch immer als Mensch; das ist ein bleibendes Grundverhältnis. Die Strafe aber hat ihren Grund ganz speziell in einer einzelnen Tat, das heißt im Fall des Menschen. Durch den Strafvollzug wegen des Falls wird also die Gehorsamsverpflichtung nicht aufgehoben, vielmehr bleibt sie in vollem Maße bestehen. Daraus folgt aber, daß die Verpflichtung zur Strafe nicht etwas zum Gesetz nur Hinzutretendes sein kann: wäre sie das, so könnte sie allerdings das Gesetz einfach ablösen, ersetzen. Vielmehr ist sie mit dem Gesetz so unmittelbar verbunden, daß zwischen Strafverpflichtung und Gehorsamsverpflichtung nicht im sozinianischen Sinne geschieden werden kann. Damit nämlich, daß Gott im Gesetz seinen ewigen Willen offenbart, ist unmittelbar gegeben, daß Gott selbst mit seiner ganzen Autorität hinter diesem Gesetz steht und über seine Aufrechterhaltung wacht. Gott läßt sich nicht spotten. Wir können uns deshalb nicht wundern, daß Gerhard (VII 48) auch die göttliche Strafgerechtigkeit als ein Moment des Wesens Gottes, das sich im Gesetz offenbart, bezeichnet: non sequitur, quod iustitia puniens peccata non sit essentialis Dei proprietas, siquidem Deus in lege sese manifestavit, quod natura sua abominatur omnem iniustitiam et iniquitatem . . . . neque solum lucidissimum illud legis speculum, sed etiam comminationes et promissiones legi divinae additae, quin etiam exempla poenarum et praemiorum de hac perpetua et immutabili Dei iustitia . . . . ferunt testimonium . . . . ira et severitas testantur de iustitia Dei in lege expressa, quae in poena peccatorum praesupponitur . . . . peccata punire affectus est voluntatis divinae, non autem

[1]) In ihrer Kritik der orthodoxen Satisfaktionslehre.

absolutae et liberae, ut volunt adversarii, sed iustae voluntatis, hoc est iustitiae in lege velut in speculo revelatae.

Die Verpflichtung des Menschen zur Gesetzeserfüllung ist deshalb hart: Das Gesetz ist ein Joch (V 350), quae requirit perfectam omnium virium et actionum integritatem. Immer wieder wird betont, daß an dieser Verpflichtung keine Macht etwas ändern kann. Das Gesetz fordert absolutam et summam perfectionem (VI 193); iustitia debet exacte respondere legi (VII 233), und diese Verpflichtung zu absolutem Gehorsam gilt auch ganz abgesehen von der Frage, ob man gehorsam sein kann: iure obligationis ad oboedientiam per lapsum nihil quicquam decessit (VII 71); ex praeceptis nostram δύναμιν non posse colligi, docent enim, non quid possimus, sed quid debeamus (VIII 69).

Für die Höhe dieser ethischen Anschauung, die in den Grundsätzen der absoluten Norm und der absoluten Verpflichtung kulminiert, würde man einen deutlichen Maßstab durch eine genaue Vergleichung mit der jesuitischen Ethik gewinnen. Indessen ein derartiger Vergleich würde zu weit führen. Schon ein Blick auf die Calixtsche Ethik genügt für unsern Zweck. Zwar die Absolutheit der Norm ist auch ihm als Lutheraner ein feststehender Obersatz (23, 46 ff.), und die Absolutheit der Verpflichtung leugnet er nicht; aber er versteht doch insofern diese absoluten Größen in ihrem Geltungswert unsicher zu machen, als er einerseits auf die vollkommene resp. unvollkommene Kenntnis des Gesetzes reflektiert, und so Unterschiede in der Schwere der Übertretungen je nach dem Maß an Erkenntnis zu gewinnen sucht (26—30), und anderseits aus der allzu großen Allgemeinheit des Gesetzes die Notwendigkeit einer Gesetzesauslegung für jeden einzelnen Fall folgert und dieses Geschäft den gelehrten Kommentatoren zuerteilt, woraus ebenfalls notwendig für den Einzelnen Unsicherheit folgen muß. Durch solche Gedanken kommt Calixt bedenklich nahe an den Jesuitismus heran, an dieses Widerspiel aller wirklichen Ethik. — Demgegenüber führen uns die ethischen Grundsätze Gerhards auf die Höhe einer scharfen und klaren sittlichen Beurteilung. Indem ganz allein von Gottes Willen ausgegangen wird, und bei der Frage nach der ethischen Norm und ethischen Verpflichtung die Frage nach der ethischen Kraft des Menschen

völlig außer Rechnung gesetzt wird, wird die Höhe der ethischen Betrachtung innegehalten: die Idee des an Tiefe und Innerlichkeit unüberbietbaren sittlichen Ideals, das sein Urbild in Gottes Wesen selbst hat, klingt rein und kräftig aus.

Damit ist die erste Frage, mit der wir uns in diesem Kapitel zu beschäftigen hatten, beantwortet: Wann ist der Mensch gut? Wenn er dem im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes nachkommt, d. h. in ungeteilter Hingabe an Gott ihm in seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ähnlich ist und in der Kraft solcher innerlich durch Gott bestimmten Gesinnung seine Aufgaben in den ewigen Weltordnungen Gottes treu erfüllt.

2. Wie kommt der Mensch zu dieser Gerechtigkeit? Die Antwort auf diese Frage wird durch den Hinweis auf zwei Vorgänge gegeben: Der Mensch kommt 1. durch die iustificatio, 2. durch die sanctificatio zu diesem Ziel. Und zwar handelt es sich bei diesen Begriffen nicht um zwei Synonyme, wie etwa iustificatio und regeneratio, sanctificatio und renovatio es sind, sondern die beiden Begriffe werden klar und bewußt von einander geschieden.[1]) In der Art, wie sie von einander geschieden, resp. in Beziehung zu einander gesetzt werden, zeigt sich die Eigentümlichkeit der orthodoxen Ethik.

Die katholische Ethik kannte diese Trennung nicht: die iustificatio und sanctificatio sind zwei im wesentlichen gleichartige Vorgänge. Dem Menschen, der die Gerechtigkeit nicht besitzt, wird sie durch die göttliche Gnade eingegossen, so daß das schließliche Ergebnis der iustificatio der wirklich gerechte mit dem habitus iustitiae versehene Mensch ist. Die Polemik gegen diese Auffassung, als ob die iustificatio Einflößung sittlicher Eigenschaften sei, umfaßt den Hauptinhalt der zentralen loci Gerhards (von de lege Dei XIII — de bonis operibus XVIII). Die iustificatio ist vielmehr die Erklärung Gottes über den Sünder,

---

[1]) Hönnicke 37 behauptet, „oft" sei der Ausdruck sanctificatio für die Imputation der Heiligkeit Christi gebraucht. Das ist unrichtig: nur VII 13 wird gegenüber der katholischen Behauptung, aus dem Begriff sanctificatio = sanctum facere folge, daß iustificatio = iustum facere sei, auf einige Bibelstellen hingewiesen, die auch schon für sanctificatio das Gegenteil beweisen. H's sonstige Erörterungen über die Auseinanderhaltung von iustificatio und sanctificatio 38 ff. sind zutreffend.

daß er in den Augen Gottes gerecht sei;[1]) erst die sanctificatio ist der Vorgang im Menschen, der in ihm aktive Gerechtigkeit begründet. Die iustificatio ist lediglich göttliche remissio peccatorum und imputatio iustitiae Christi, erst die sanctificatio ist auf Grund eines donum per gratiam datum die inchoatio novorum motuum per Spiritum sanctum (VII 9). Die iustificatio ist lediglich ein Erweis göttlicher Gesinnung: es handelt sich nicht darum, daß iustitia infundatur et iniustitia expellatur, sondern Gott ändert seine Gesinnung gegenüber dem Menschen; statt daß er Zorn erweist, ist er gnädig (mutatio ex statu irae in statum gratiae VII 14, conf. cath. 1416 gratia sanctificans non est qualitas per modum habitus in homine, sed gratuita Dei favor); erst in der sanctificatio gibt Gott dem Sünder, dem er gnädig ist, im heiligen Geist eine Kraft, die sich in ihm lebendig erweist, novi spirituales motus (V 154). In der iustificatio ist der heilige Geist lediglich etwas von außen an den Menschen Herantretendes, das in ihm Glauben erweckt, in der sanctificatio wird der Geist ein Moment des inneren Lebens des Christen, das ein heiliges Leben aus ihm herausquellen läßt. Christus schenkt dem Menschen zweierlei, erst die Sündenvergebung und davon geschieden den heiligen Geist als Erreger neuer Willens- und Herzensbewegungen (VIII 10).[2])

So wird also eine scharfe Scheidung zwischen beiden Vorgängen vollzogen. Es scheint nun so, als ob sanctificatio und iustificatio zwei beziehungslose Gaben Gottes seien, beide in gleicher Weise dadurch charakterisiert, daß sie als übernatürliche göttliche Gaben nacheinander in den Bereich des menschlichen Innenlebens eintreten: es scheint so, als ob der Ruhm der Reformation, daß sie nicht nur zu sagen wüßten, was bona opera seien, sondern auch, wie sie zu Stande kämen, hier nicht mehr beansprucht werden könnte. Unverständliche, metaphysische Vorgänge scheinen an die Stelle einfacher, psychischer Bewegungen getreten zu sein. Darauf, daß wir die Gründe und den Sinn der Trennung zwischen iustificatio und sanctificatio erkennen, kommt es mithin an.

[1]) Vgl. hierzu die zutreffenden Erörterungen Hönnickes 51 ff.: er hebt den richtigen Grund: Schuldbewußtsein, hervor.

[2]) Vgl. zum Ganzen VI 104: distinguendum beneficium iustificationis et gratiae a beneficio renovationis et doni per gratiam; vgl. Aph. succ. XII 52—53.

Der entscheidende Grund für die scharfe Trennung liegt nach Gerhards Aussagen darin, daß die katholische Theorie die Gewissen ungetröstet läßt. Weil die Erbsünde die völlige Verderbtheit und Unfreiheit des Menschen zur Folge hat, und weil doch anderseits der Wille Gottes unendlich erhaben und innerlich ist, deshalb muß der Sünder, der den Willen Gottes nicht erfüllen kann, am Heil verzweifeln. Soll mithin überhaupt an Heiligung gedacht werden, so muß vorher die Frage nach dem Heil (iustificatio) beantwortet sein. Das ist deshalb unsre erste Aufgabe, zu verdeutlichen, inwiefern die Anschauung Gerhards von der menschlichen Unfreiheit (I. Kapitel) und der Spiritualität des Gesetzes (II. Kapitel 1.) die Vorordnung der Heilsfrage vor der Frage nach der sittlichen Betätigung des Menschen im ethischen Interesse fordert.[1])

a) Deswegen ist diese Vorordnung nötig, weil das Gesetz, die Norm der sittlichen Betätigung — den Menschen nur zur Verzweiflung, nicht aber zum Heil führt.

α. Ein kurzer Rückblick macht klar, daß in der Tat der Mensch von sich selbst aus das Gesetz nicht erfüllen kann. Vermöge der Erbsünde und der damit gegebenen Unfreiheit des Willens kann der Mensch nicht in das Gebiet des spiritualen Gesetzes eindringen. Das Gesetz verlangt die Hingabe des ganzen Menschen, der innersten Gesinnung an Gott; der Mensch ist aber kraft der Herrschaft der concupiscentia von sich aus völlig außer Stande, sein Herz Gott hinzugeben. Selbst den Wiedergeborenen ist es unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, wie alle echten Christen aus eigner Erfahrung bekennen (V 349—381). Welt und Ich sind die Götzen des Herzens, vor denen der alte Mensch immer wieder opfert, — wieviel mehr ist das bei den Unwiedergeborenen der Fall. Erfüllt aber der Mensch das Gesetz nicht, so ist er — das haben wir oben gesehen — zur Strafe

[1]) An dieser Stelle ist es besonders schwer, eine Abgrenzung zwischen Dogmatik und Ethik zu finden. Es wird sich nicht ganz vermeiden lassen, wenigstens kurz einige dogmatische Probleme, sofern sie für die Ethik bedeutsam sind, heranzuziehen. Dagegen liegt es nicht im Rahmen der Arbeit, die eigentlich dogmatischen Probleme ausführlich darzustellen und zu kritisieren (Versöhnungslehre, ordo salutis usw.), sondern alle diese Fragen werden nur unter ethischem Gesichtspunkt berührt.

verpflichtet und der ewigen Verdammnis verfallen (V 64). Daraus folgt, daß also der Weg zum Heil durch Gesetzeserfüllung ausgeschlossen ist.

Damit stellt sich die Gerhardsche Ethik in prinzipiellen Gegensatz zur Ethik des Katholizismus. Man beachte besonders die klaren Ausführungen in disp. 274—287. Von dem Bestreben geleitet, irgendwie dem Gesetz doch noch positive Heilsbedeutung zuschreiben zu wollen, schwächt die katholische Ethik die Bedeutung des Bösen im Menschen ab: an die Stelle der Sündenschuld, des malum culpae, tritt der Begriff des malum poenae: nicht das ist das Furchtbare an der Sünde, daß sie eine gegen Gott selbst gerichtete Untat der Menschen ist, sondern daß sie unangenehme Folgen hat, daß sie Übel nach sich zieht. Daraus folgt dann, daß es Stufen unserer Sünde gibt, je nach der Größe der Fehler, je nach der Größe der Strafe. So fehlt der katholischen Ethik das Gefühl für die Gebundenheit des Innersten an Gott und seinen Willen. Daß jede Sünde, auch die kleinste, prinzipiell die Gemeinschaft mit Gott aufhebt, versteht sie nicht: mit leichtem Schritt geht sie über die Tiefe der menschlichen Bosheit hinweg. Sie sieht mit fröhlichem Blick nur das Gute am Menschen: er besitzt Freiheit des Willens, die ihn zum Guten befähigt, er kann das Ideal gesetzlicher Vollkommenheit bei großer Anstrengung mit Gottes gnädiger Hilfe erreichen, ja er kann es überbieten: eine höhere Vollkommenheit kann er hinter Klostermauern in den Zellen der Mönche erwerben: Der Weg zum Himmel wird durch die von der Gnade gesteigerte Willenskraft des Menschen gebahnt; — die Sünde, die er begangen hat, kann er durch gute Taten wieder ausgleichen, die Gott nicht verlangt hat: Askese, Wallfahrten, Almosen macht die gute Absicht des nach Vollkommenheit Strebenden zu guten Werken. Das, was den Katholiken zu solchen Opfern veranlaßt, ist die Begeisterung für Leistungen eigener Kraft, ist der Stolz auf das Verdienst, ist die innere Befriedigung dessen, der seine eigenen Fehler wieder gut machen kann, ist die Sehnsucht, alle Opfer, die man sich auferlegt, allen Verzicht auf liebgewordene Güter tausendfältig in einer himmlischen Seligkeit wieder ausgeglichen zu bekommen.[1])

[1]) Vgl. auch die anschauliche Schilderung der pharisäischen Gerechtigkeit mit der innerlich konsequenten Scheidung zwischen großen und kleinen Ge-

— Solcher freudigen Stimmung gegenüber betont die lutherische Ethik die harte Realität der Gebundenheit des Menschen, die unerreichbare Höhe des Gesetzes. Es ist eine Vermessenheit des Menschen, das Gesetz Gottes, seinen ewigen Willen, durch eigne gutgemeinte Taten überbieten zu wollen — alle jene merita, satisfactiones, opera supererrogationis sind Äußerungen des menschlichen Unglaubens, der Gottes Majestät nicht anerkennt, sondern den Menschen selbst in den Mittelpunkt des religiösen Verhältnisses stellt. Die Gesinnung, die der katholischen Ethik zugrunde liegt, ist geradezu die Gesinnung des verderbten Menschen, der sich selbst möglichst groß machen will, und deshalb die eigene Sünde verkleinert. Dem gegenüber gilt es, vor Gottes heiliger Majestät sich zu beugen und die Kluft zwischen Gottes Gesetz und des Menschen Sünde anzuerkennen. Nicht das ist die Bedeutung des Gesetzes, dem Menschen zu sagen, daß gesetzliche Korrektheit das Heil gewinne, daß das Gesetz Heilsweg sei, sondern das Gesetz hat für den Sünder vor allem die Bedeutung, die Sündenerkenntnis ins Herz zu pflanzen, einen usus elencticus (V 383: non externa tantum, sed interiora peccata, imo absconditam naturae pravitatem accusando, peccati atrocitatem manifestando).

Diese Aufgabe des Gesetzes ist nun aber insofern besonders wichtig, als der Mensch an und für sich nur sehr schwer davon zu überzeugen ist, daß er das Gesetz wirklich nicht erfüllen könne: er denkt, er könne die Gesetzesgerechtigkeit wohl leisten: es gibt eine iustitia legis *κατὰ δόξαν* (VII 291, 317: persuasio propriae iustitiae, maledictioni legis, atrocitati peccati et iudicii divini severitati opponendae). Die oben skizzierte katholische Ethik ist nicht ein willkürlicher Einfall, sondern entspringt dem natürlichen Gefühl. Es scheint ganz selbstverständlich zu sein, daß das Gute, das Gott

---

boten VI 113 oder VII 119: si quis profitetur se serio dolere de admissis peccatis et eorum remissionem quaerit, eum non recte deducunt ad Christum . . . sed ad proprias satisfactiones atque ad propria merita, ut ea cum promissione gratiae coniungat . . . postea a lege et eius operibus etiam ad traditiones humanas eum abducunt, iubent vel ingredi monasterium vel emere merita monachalia, papales indulgentias, missas sacrificulorum etc. . . ., suscipere peregrinationes, confugere ad intercessiones et merita sanctorum, opera satisfactoria praestare.

den Menschen erkennen läßt, getan werden muß; die Behauptung: die eigentliche Bedeutung des Gesetzes sei eine andere, wird als Unnatur empfunden. Die Geschichte lehrt, daß immer wieder gegenüber dieser Behauptung Reaktionen erfolgt sind: der Semipelagianismus nach Augustin, der Rationalismus nach Luther sind dafür Beweise. Eine Sinnesrichtung liegt sehr nahe, die in sich selbst Heilung für die Sünde sucht: man reduziert unwillkürlich die Höhe der Forderung, man sucht ihre Anwendung auf einzelne Fälle zu beschränken, man sucht Entschuldigungen für die Sünden, das Unterlassen des Guten versucht man durch erhöhten Eifer auszugleichen. — Gegen jede derartige der Strenge der Forderung ausweichende Auffassung wendet sich der Satz, daß das Gesetz schlechthin unerfüllbar sei, weil es seiner Art nach spiritualis, der Mensch aber carnalis sei. Nur, wenn das Innere des Menschen, seine Gesinnung und sein Herz durch seine Taten umgeschaffen werden könnte, nur dann würde es möglich sein, auf dem Wege langsamer Arbeit zu diesem Ziel zu kommen. Da aber Handlungen immer nur Äußerungen der Gesinnung sind, so können alle „guten Taten“ nichts an der Bosheit der Gesinnung ändern, zumal ja sogar infolge des engen Zusammenhanges zwischen Tat und Gesinnung, die Gesinnung selbst die anscheinend gute Tat zu einer tatsächlichen Sünde macht. Deshalb kann das Gesetz, das ein Bild der Reinheit gottwohlgefälliger gottesebenbildlicher Gesinnung gibt, immer nur den einen Erfolg haben: die Bosheit des Herzens aufzudecken, agnitio peccati ex lege (V 217). Dem Sünder wird es klar, wenn Gott mit ihm ins Gericht gehen wollte, könnte er nicht bestehen (VIII 89); wenn er alle unsere Werke streng nach dem Gesetz messen würde, wenn er das ganze Innere, mit allen seinen Affekten, Intentionen und Neigungen nach dem Maßstabe beurteilen würde, ob wir immer rührig gewesen sind in der Förderung göttlicher Ehre, oder ob wir nicht vielmehr unsere „guten Werke“ um eigenen Gewinnes, vielleicht um eigener Seligkeit willen getan haben, — dann wäre es mit unserm Heil vorbei.

In der einfachen Erweckung der Sündenerkenntnis indessen erschöpft sich die Bedeutung des Gesetzes für den Sünder nicht. Wenn nämlich dem Sünder im Angesicht des Gesetzes die ganze Schwere seiner Sünde und die Tiefe seiner Verschuldung aufs

Gewissen fällt, entsteht in ihm Reue über seine Sündenschuld (VI 252 V 383 contritionem operando), d. h. aber nicht nur einfach Erkenntnis der Sünde, sondern das Gefühl, daß unsere Sünde den Zorn Gottes erregt: wir müssen anerkennen, daß wir durch unsern Unglauben und unsern Zweifel, durch unsere ganze Richtung auf das Fleisch und die Welt uns selbst von Gott geschieden haben, zu Söhnen des Zornes geworden sind. So entsteht die Angst des Gewissens, die kein Entrinnen vor dem Zorn Gottes kennt, im Bewußtsein dessen, daß alles Tun weit hinter dem, was man Gott schuldig ist, zurückbleibt. Das Gefühl völliger Kleinheit und der Demütigung vor Gott ist das Ergebnis solcher Arbeit des Gesetzes am menschlichen Herzen. Das ist die contritio des menschlichen Herzens: Der reuige Sünder erkennt an, daß er in sich selbst nicht die Mittel dazu findet, Gottes Willen zu tun, aber anderseits gesteht er zu, daß er dazu verpflichtet ist, daß er also strafwürdig ist, d. h. daß er, da die Strafe für Gesetzesübertretung Heilsverlust ist, das Heil ewig verscherzt hat. So räumt das Gesetz die Einbildung aus dem Wege, als ob der Mensch irgendwie dem Willen Gottes genugtun könne: es führt ihn vielmehr zum Schmerz über seine Sünde und zum Bewußtsein seiner tiefen Schuld, die ihn von Gott trennt.[1]) — Dieses Gefühl, daß einerseits das Heil ganz davon abhängig ist, ob das Gesetz, der Wille Gottes, erfüllt wird, daß aber anderseits die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung nicht gegeben ist, daß also das Heil dem Menschen verloren gehen muß, dieses Gefühl der Heilsunsicherheit verleiht dem ganzen Leben einen düsteren Charakter: Gewissensqualen beherrschen es; wohl kann die Freude an der Welt und an den eignen irdischen Aufgaben darüber, daß das ganze Leben über einem Abgrund schwebt, auf Augenblicke hinwegtäuschen; aber der Gedanke an den Tod, an die Schranken dieses irdischen Lebens, die Frage nach Zweck und Sinn des Lebens, wenn der Tod nur ein Tor zur ewigen Verdammnis ist, der Gedanke an die Ewigkeit muß immer wieder auftauchen.

[1]) Die Erbauungsschriften (vgl. bes. Sch. p. II 273) betonen den Gedanken scharf, daß in diesem Reuegefühl zu gleicher Zeit der Entschluß entsteht, ernstlich die Sünde zu hassen und sie zu verabscheuen, so daß also schon in der Reue ein (negatives) Motiv zu einem neuen Leben liegt, d. h. die Keime eines wirklich sittlichen Verhaltens.

Dem Tieferblickenden kann sich nicht verbergen, daß sein ganzes Leben keinen Sinn und Verstand hat. Angst und Unsicherheit müssen ihn ergreifen; Anfechtungen aller Art müssen täglich über ihn kommen; immer wieder muß die Frage sich erheben: was hilft alles Tun und Treiben, wenn doch nach dieser kurzen Spanne Zeit die furchtbare Strafe folgt: Angst und knechtische Furcht, Gewissensqualen und furchtbare Anfechtungen können sich schließlich bis zum verzweifelten Selbstmord (Judas) steigern: so wird dem unter dem Einfluß des Gesetzes stehenden Menschen sein Leben zur Qual. Für diese Stimmung ist das enchiridion consolatorium morti ac tentationibus in agone mortis opponendum (Jena 1611) überaus charakteristisch. Durch den Tod seiner Frau ist an Johann Gerhard die Frage nach dem Tod besonders nahe herangetreten: es ist ein Buch für contritae, confractae et infirmae conscientiae und die ganze Stimmung, die vorausgesetzt wird, ist eine furchtbar düstere, eine verzweiflungsvolle Seelenangst. Die Versuchungen, unter denen der Sterbende, resp. der den Gedanken an den Tod Erwägende leidet, konzentrieren sich im Gefühl der Verdammungswürdigkeit des Sünders. Ist mein Schmerz über die Sünde groß genug, gilt mir das Verdienst Christi, habe ich das Abendmahl nicht etwa unwürdig besucht, hat das Evangelium in mir Wurzeln geschlagen — es fehlt mir an gefühltem Glauben, meine Werke sind gering, und es sind soviel Sünden da, der Satan beherrscht mich, der Zweifel taucht auf, ob nicht nach dem Tod noch die ewige Verdammnis folgt — Gewissensanklagen aller Art: ein erschütterndes Buch, ein Beweis für die Tatsache, daß die haesitatio und fluctuatio conscientiae für Gerhard eine erfahrene Lebenswahrheit gewesen ist. — Solches Gefühl der Heilsungewißheit muß jeden Menschen ergreifen, der wirklich vom Gesetz und seiner Gesetzeserfüllung das Heil erwartet. Der Wahrheitsbeweis für diese Behauptung liegt im Grundcharakter der typischen Gesetzesethik, der katholischen Ethik. Heilsunsicherheit ist das Ende aller der Anstrengungen, welche die katholische Ethik vom Gläubigen verlangt: si omnes traditiones summo studio sectatur et observat, tamen adhuc ei dubitandum esse adfirmant, cum de propriis dispositionibus et satisfactionibus non possit esse certus, cumque occulta aliqua peccata esse possint, pro quibus nondum sit satisfactum (VII 119).

Diese Heilsungewißheit nun hat auch ethische Konsequenzen: sie läßt es nicht zur fröhlichen Tat kommen. Das stete Gefühl, hinter der Forderung zurückzubleiben, deren Erfüllung Heilsbedingung ist, muß mit innerer Notwendigkeit eine Rückwirkung auf die Art der Lebensführung haben. Die haesitatio und fluctuatio conscientiae ist die Ursache eines notwendig in sich ewig unbefriedigt bleibenden Handelns. Man braucht nur die katholische Ethik näher ins Auge zu fassen: Das Streben, durch Häufung gottwohlgefälliger Werke die Ungewißheit des Heils zu überwinden, ist durchaus bezeichnend für den Katholizismus. Da es sich bei der Heilsfrage um das Verhältnis zu Gott, um Gottes Wohlgefallen handelt, tritt mit psychologischer Konsequenz die Frage nach Werken, die Gott ganz besonders gefallen, in den Mittelpunkt. Die Werke der ersten Tafel, gehäufte Gebete, gehäufte Wallfahrten, Gelübde aller Art, Verzicht auf die Freuden der Welt, Verzicht auf die Ehe, auf die Anteilnahme am Staat und auf Berufsarbeit treten an erste Stelle. Derjenige, der nicht die Welt daran gibt, sondern in seinem Beruf und Stand bleibt, tut das nur mit schlechtem Gewissen: er fühlt in sich den Drang, eigentlich müßtest du selbst hingehen und alles darangeben, er sucht durch Almosen, durch Kirchlichkeit den Mangel an Verzichtfähigkeit zu ersetzen. Daß infolgedessen die Aufgaben des sittlichen Gemeinschaftslebens, der secunda tabula legis, völlig vernachlässigt werden, ist selbstverständlich: was soll man sich um Eltern und Kinder, Staat und Gemeinde, Beruf und Amt kümmern? Gott muß durch die Werke des Menschen befriedigt werden. Solche Heilsunsicherheit, solches schlechte Gewissen ist aber die notwendige Folge aus der Tatsache, daß das Heil von Gesetzeserfüllung abhängig gemacht wird, Gesetzeserfüllung aber unmöglich ist.[1]) —

Nur unter der Voraussetzung, daß dem Sünder, der, von den Qualen der Gewissensnot geängstet und gepeinigt, an seiner

[1]) Man beachte also, daß Heilsungewißheit, schlechtes Gewissen, Unsicherheit der sittlichen Lebensführung, Verschiebung des sittlichen Ziels in engem inneren Zusammenhang stehen. Analog ist es bei der lutherischen Ethik: Heilsgewißheit, gutes Gewissen, Sicherheit der sittlichen Lebensführung, Aufrechterhaltung des sittlichen Ziels (Bejahung der II. Tafel) hängen eng zusammen. Daraus folgt, daß die Heilsfrage auch eine Frage der Ethik ist.

Seligkeit verzweifelt und deshalb nicht zur Ruhe einer wirklichen Gesetzeserfüllung, wirklichen sittlichen Handelns kommt, gesagt werden kann: du brauchst dich nicht um deine Gesetzeserfüllung zu sorgen; ehe du überhaupt anfängst, nach ihr zu streben, hast du sie im Besitz —; nur unter der Voraussetzung, daß das Heil des Menschen losgelöst wird von der Verpflichtung, es durch eigne Gesetzeserfüllung sich zu erwerben —, kann die Heilsgewißheit, das gute Gewissen entstehen, das die Grundlage einer wirklich ethischen Lebensführung bilden kann.

Aus alledem folgt, daß es ein ethisch tiefeinschneidender Gedanke der lutherischen Ethik ist, wenn sie behauptet, daß zunächst einmal die Frage nach dem Heil erledigt werden müsse, ehe die Frage nach der aktiven Gesetzeserfüllung überhaupt erwogen werden dürfe. Zwei Interessen sind es, die sich in dieser Vorordnung der Heilsfrage Ausdruck verschaffen, erstens einmal das zentrale religiöse Interesse Joh. Gerhards. Es handelt sich hier um eine Lehre, die den Eindruck erwecken will: vor allem muß das Verhältnis zu Gott geordnet sein, ehe an eine sittliche Betätigung des Christen gedacht werden darf (vgl. VII 99[1])). Vor der zentralen Frage: wie ist es nur möglich, daß Gott, dieser gewaltige, heilige Gott, dessen Wille unendlich erhaben ist, und dem ich täglich durch meine Sünde schuldig werde, mir gnädig ist, verschwindet alles Fragen darnach, ob etwa Gott am Werk des Menschen Gefallen haben könnte: es kann der Grund für Gottes Gnade überhaupt in keiner Weise im Menschen selbst und in seinem Werk liegen, sondern nur in Gottes Barmherzigkeit, der nicht nach seiner Gerechtigkeit verdammt, sondern sich frei erbarmt. Dieses Bewußtsein, daß alles an Gott, nichts am Menschen liegt, verhindert die Einmischung irgend welchen Menschenwerks in die Frage nach dem Heil. Deshalb ist denn auch die Frage nach der Heilsgewißheit nicht eine egoistisch-eudämonistische Frage: wie kann ich selig werden, sondern sie

[1]) Nemo liberationem ex cruce et revelationem gloriae certitudine spei exspectare potest, nisi prius fide statuat, Deum . . . . propter Christum sibi reconciliatum esse. Quando calamitatem testimonium dicimus esse de ira Dei peccatis nostris debita . . . tunc conscientia ante omnia de hac quaestione solicita est: an Deus sit placatus? nec potest liberatio vel mitigatio calamitatum sperari, nisi prius fide statuat Deum esse reconciliatum.

ist die Frage des zerknirschten Sünders: wie kann mir wohl Gott überhaupt gnädig sein. Gott steht im Zentrum dieser Theologie, deshalb tritt die Frage nach dem Tun des Menschen zunächst einmal völlig zurück. Von dieser theozentrischen Gedankenrichtung aus wird verständlich, daß die Einmischung des Gedankens der verdienstlichen Gesetzeserfüllung in die Heilsfrage gradezu als ein Verbrechen gegen Christi und Gottes Ehre aufgefaßt wird (VI 309, 310, 278, VII 192 disp. 266, 286, 291). Es ist nicht nur empirisch ausgeschlossen, daß der Mensch gegenüber Gott Gesetzesgehorsam, satisfactiones und merita leistet, sondern die prinzipielle These wird aufgestellt (vgl. besonders Med. V, die eine Selbstanklage enthält wegen Ungerechtigkeit gegen Jesus, weil das ängstliche Herz immer noch propria merita wirken will: nolim tam atrocissimum peccatum committere, ut mendacii te arguam, qui verbis, operibus et iuramento testaris, satisfactum esse pro iniquitatibus meis; Aph. succ. XIII 73, VII 4, 187), daß das Streben des Menschen nach Gesetzeserfüllung eine Versündigung an Christus ist. In dem Augenblick, wo der Mensch versucht, auf dem Wege eigner Leistung das Heil zu erwerben, wird Christi Gehorsam, Christi satisfactio und meritum überflüssig. Es gibt aber tatsächlich nur ein meritum, eine satisfactio, eine oboedientia in der Welt, die vor Gott bestehen kann, das ist die oboedientia Christi. Gottes Wille ist so gewaltig und so erhaben über alle menschliche Kraft, daß nur er selbst ihn vollkommen erfüllen kann. Das Streben der Menschen nach Vollkommenheit als Voraussetzung des Heilerwerbs ist deshalb Vermessenheit, Unglaube, Verbrechen gegen Gottes Ehre: in dieser These, daß die katholische Ethik ungläubig sei, weil sie, statt Gott, den Menschen in den Mittelpunkt stellen, kommt die religiöse Energie des Luthertums zur Geltung: den Lutheranern war die religiöse Frage die Zentralfrage[1]).

[1]) Vgl. hierzu die vorzüglichen Bemerkungen Eichhorns 438, 465: „Die mönchischen Leistungen werden nicht ersetzt durch die Leistungen im bürgerlichen Beruf, sondern durch das Werk Christi". (Hönnicke S. 39 ff. hat in seinen Ausführungen über die ethische Bedeutung des meritum Christi diese Gedanken gänzlich übersehen.) Man beachte auch Schlatters feine Bemerkungen 79—81 „Der Kampf gegen das Verdienst," „die Glaubenslosigkeit dieser ganzen Anschauung ist von den Alten lebendig empfunden worden, und sie war auch glaubenslos, wenn und weil sie an Christus vorbeiführte".

Grade damit aber befriedigten sie auch zweitens — mehr unbewußt, als bewußt — ein eminent wichtiges ethisches Interesse. In dem Augenblick nämlich, wo das Heil des Christen vom sittlichen Handeln abhängig gemacht wird, gibt die Idee der Vollkommenheit für den Heilserwerb den Ausschlag. Dadurch wird aber nicht bloß das Heil unsicher gemacht, sondern auch das Handeln selbst muß darunter leiden, wenn immer die Frage den Handelnden beherrscht: Handle ich vollkommen oder nicht. Mit Notwendigkeit beeinträchtigt somit Ungewißheit des Heils die Sicherheit der sittlichen Handlung. Verzweiflung muß den ergreifen, der es ernst meint, Heuchelei der Erfolg bei dem sein, der sich immer wieder damit beruhigt, daß er soviel tut, als er kann. In jedem Fall aber muß die Tatsache, daß das Handeln des Menschen nie der Norm entspricht, ein böses Gewissen schaffen und die Ruhe und den Erfolg des sittlichen Handelns illusorisch machen. Demgegenüber begründet nun die Voranstellung der Heilsgewißheit volle Gewissensruhe, die sich nicht irgendwie durch die Reflexion auf die Unvollkommenheit der eignen Handlung beeinflussen läßt, sondern sich ganz allein auf die Gnade Gottes gründet und, gestützt auf diese Gnade, an der von Gott gegebenen Stelle ein ruhiges, pflichttreues Arbeiten ermöglicht. Das ist die Bedeutung der lutherischen Ethik, daß sie die Erkenntnis des Wertes eines guten Gewissens als Voraussetzung des sittlichen Handelns hat.[1]) Aus diesen Erwägungen geht hervor, daß die scharfe Trennung von iustificatio und sanctificatio nicht nur in der theozentrischen Theologie seinen Grund hat, sondern auch in einer tiefen ethischen Einsicht.[2])

Es ist damit deutlich geworden, warum die iustificatio der sanctificatio vorgeordnet wird. Es wird sich nunmehr darum

[1]) Vgl. Gass, Gesch. d. christl. Ethik II, I 37 (1886): „Luther selbst, indem er die Berufsarten wieder gleichstellte, ist nicht vom Lebensideal ausgegangen (Begriff der Vollkommenheit), sondern von der Heilsgewißheit . .“

[2]) Vgl. Eichhorn a. a. O. 462, Stange, die Heilsbedeutung des Gesetzes 1904, Religion und Sittlichkeit bei den Reformatoren 1905. Indirekt ist mit der oben skizzierten ethischen Erkenntnis auch die These von der Selbständigkeit der Sittlichkeit von dem religiösen Zweck gegeben. Weil das sittliche Handeln nicht mehr Vorbedingung der Religion ist, sondern ihre Folge, so ist einer selbständigen Ethik der Weg geebnet.

handeln, die ethische Bedeutung der iustificatio näher zu bestimmen. Wir können an das eben gewonnene Resultat anknüpfen. Mit den Erwägungen nämlich über die Bedeutung der Vorordnung der iustificatio sind uns die Vorbedingungen für das Verständnis der Eigenart der iustificatio gegeben.

β. Wenn die Wirkung des Evangeliums (die Ankündigung der iustificatio) Heilsgewißheit sein soll, dann muß es zu seinem Inhalt — das ist die unmittelbare Konsequenz des Bisherigen — die Ankündigung haben, daß die Gesetzeserfüllung, zu der der Mensch verpflichtet ist, um zum Heil zu kommen, irgendwie auf anderweitige Weise geleistet ist. Das Gesetz ist Offenbarung des ewigen Wesens Gottes. Es ist ganz ausgeschlossen, daß das Gesetz irgendwie durch einen anderweitigen Willensentschluß Gottes abrogiert wird, daß plötzlich Gott sagt: ich will mein Heil dem Sünder schenken, ohne die Erfüllung meines Willens zu verlangen. Der ganze Ansatz der Lehre vom Gesetz — die Herleitung des Gesetzes aus dem Wesen Gottes — gestattet nicht eine Ablösung des Gesetzes durch einen neuen Willen Gottes. Gott selbst müßte sich völlig ändern —; das widerstreitet aber seiner Unveränderlichkeit. So ist es also sowohl vom Standpunkt des Sünders aus, dem das Gesetz eine absolute Willensoffenbarung Gottes ist, die von ihm zur Heilserlangung Gehorsam verlangt (VII 14 der Mensch würde an der Treue Gottes irre werden), als auch vom Standpunkt Gottes aus, der sich in seinem Haß gegen die Sünde treu bleiben muß (VII 34), nötig, daß das Evangelium inhaltlich am Gesetz orientiert ist. Der Inhalt des Evangeliums besteht in der dem Gesetz geleisteten Genugtuung. Des Gesetzes Schärfe und Urteil wird durch das Evangelium nicht abgeschafft, sondern das Evangelium zeigt nur Christum als Mittler, wie er an unserer Stelle sich dem Gesetz unterstellt, es vollkommen erfüllt und die Strafe für unsere Sünde auf sich nimmt. Evangelium non destruit legem, sed translationem legis factam esse ostendit, docet enim, Christum esse impletionem legis et finem ad iustitiam omni credenti; quod lex a nobis requirit, id a Christo pro nobis praestitum esse et gratia Dei credentibus imputari. Der Gedanke der translatio wird ganz genau durchgeführt: die satisfactio ist dadurch inhaltlich bestimmt, daß es sich bei dem Gesetzesgehorsam um eine obligatio ad

poenam und ad oboedientiam (VII 71 u. ö.) handelt; deshalb genügt es nicht, daß die stellvertretende Gesetzeserfüllung in der perpessio poenae besteht, sondern auch die oboedientia activa ist nötig (VII 67, 76).[1]) Wenn nämlich nur die Strafe weggenommen würde, würde immer noch die Verpflichtung zum vollkommenen Gesetzesgehorsam zum Zweck des Heilserwerbs übrig bleiben. Um die Ausscheidung des Gesetzes als Heilsweg handelt es sich aber gerade (Ritschl, R. u. V. I. 280 ff.). Deshalb ist die oboedientia activa nicht weniger nötig, als die oboedientia passiva. Diese oboedientia activa Christi erstreckt sich über das ganze Leben; — ihre Einheit mit der oboedientia passiva kommt am Kreuz zum Ausdruck: hier ist passio und actio ganz eins geworden. Die praestantissimae virtutes in lege requisitae treten in der Passion leuchtend hervor: summus amor Dei et ardentissimus erga genus humanum dilectio, humilitas, patientia, fiducia, invocatio, spes (VII 69). Die Voraussetzung der stellvertretenden Geltung der oboedientia activa und passiva ist die Gottheit Christi (VII 60) und die damit gegebene Freiheit von der Erbsünde (= iustitia habitualis). Die oboedientia activa und passiva d. h. die Stellvertretung in Strafe und Gesetzeserfüllung wäre nicht gültig, wenn Christus selbst die Strafe verdient hätte, resp. seine Gesetzeserfüllung durch die Sünde befleckt wäre, nur ein vollkommen Sündloser kann also eine solche Stellvertretung leisten. Die Äquivalenz aber zwischen der Sünde der ganzen Welt und dem Gehorsam Christi wird nur durch die Unendlichkeit des Wertes des Verdienstes Christi hergestellt, d. h. aber durch die infinita dignitas und majestas filii Dei.[2]) — Diese iu-

---

[1]) V 66, XIX 111: pii et finaliter credentes in Christum non veniunt in iudicium .... sunt enim liberati a sententia damnationis neque eorum peccata venient in cognitionem ... nec ulla ipsis erit metuenda propter plenissimam Christi satisfactionem, XX 180 ff., VI 104: Christi beneficia = 1. peccatorum nostrorum in se susceptionem; 2. poenarum persolutio; 3. perfecta legis impletio nostri loco praestita; 4. a maledictione legis liberatio; 5. cum Deo reconciliatio; 6. ex captivitate satanae assertio; 7. in filios Dei adoptio; 8. spir. s. donatio; 9. beatae aeternae vitae possessio.

[2]) Die Anschauung von der oboedientia activa als stellvertretenden Gehorsams ist natürlich nur giltig unter der Voraussetzung, daß Christus, ebenso wie er als Sündloser nicht zur Strafe verpflichtet war, so auch nicht zum Gesetzesgehorsam. Ritschl a. a. O. I 277 hat aber mit Recht darauf aufmerk-

stitia Christi, diese oboedientia und satisfactio Christi spricht nun Gott mittels eines Gerichtsurteils (VII 430ff.) dem Sünder zu: er nennt ihn gerecht. Das ist der Akt der iustificatio (VII 14), bei dem der Mensch als vom Gesetz Angeklagter vor Gottes Richterthron steht und von Gott auf Grund des Verdienstes Christi (so wird gewöhnlich die oboedientia Christi genannt) von aller Schuld frei und gerecht gesprochen wird (VII 4). Das ist demgemäß der Inhalt des Evangeliums. Gott vergibt dem sündigen Menschen auf Grund des Gehorsams Christi seine Sünde (remissio peccatorum) und spricht ihn gerecht (imputatio iustitiae Christi). In diesem Evangelium kommt das Gesetz zu seinem vollem Recht — es bestimmt den Inhalt der eintretenden Straferduldung und Gehorsamsleistung Christi. Somit ist also die Ewigkeit des Willens Gottes, wie er im Gesetz sich offenbart, gewahrt und trotzdem dem sündigen Menschen das Heil zuteil geworden.

Die ethische Bedeutung dieser Beschreibung des Evangeliums ist durchsichtig. Gottes Wesen offenbart sich im Gesetz; deshalb kann das Gesetz, will Gott sich nicht selbst widersprechen, nicht umgestoßen werden. Dadurch, daß Gerhard das Evangelium durch den Begriff der Gesetzesgerechtigkeit beherrscht werden läßt, zeigt er seinen Respekt vor der ewigen Absolutheit der sittlichen Ordnung Gottes. Die sittliche Ordnung Gottes, das Gesetz, ist nicht durch einen Willkürakt entstanden; deshalb sind die ethischen Grundbegriffe, Pflicht, Schuld, Strafe, nicht einfach durch einen Beschluß aus der Welt zu schaffen, sondern sie bleiben ewig gültig. Das Evangelium, die frohe Botschaft von der Sündenvergebung, ist nicht eine Aufhebung der ethischen Grundordnung Gottes, sondern die ethische Grundordnung bleibt gewahrt. Somit offenbart sich gerade im Evangelium die ewige Bedeutung des sittlichen Gesetzes besonders deutlich. Christi

---

sam gemacht, daß hier plötzlich eine Anschauung, die dem vorausgesetzten Gottesbegriff widerspricht, am entscheidenden Punkt eine Rolle spielt. Daß Christus nicht zum Gesetzesgehorsam verpflichtet sei, ist deswegen eine unvollziehbare Idee, weil die Evidenz der ganzen Theorie darauf ruht, daß das Gesetz Offenbarung göttlichen Wesens ist, und also für Gott ein dem Gesetz, d. h. seinem Wesen entsprechendes Verhalten selbstverständlich ist. Mittelalterliche Reminiszenzen wirken hier störend nach.

Gerechtigkeit, die für die Sünder eintritt, ist ein Zeugnis für die ewige Gültigkeit des Gesetzes.

Indessen darin erschöpft sich nicht die Eigenart der iustificatio, daß sie die Gesetzesgeltung bestätigt; vielmehr besteht ihre eigentliche Bedeutung darin, daß sie von der Gesetzeserfüllung als Heilsweg erlöst. Daraus folgt aber, daß sich das Evangelium in einem entscheidenden Punkte vom Gesetz unterscheiden muß. Sonst würde man nicht begreifen können, inwiefern denn das Evangelium genau die entgegengesetzte Wirkung auf den Sünder ausübt, als das Gesetz.

In der Tat wird denn auch der Satz Luthers, daß erst der ein rechter Theologe ist, der den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium verstanden hat, von Joh. Gerhard VI 132 zitiert. Der grundsätzliche Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium besteht darin: das Gesetz läßt uns Gottes Zorn empfinden, das Evangelium dagegen ist die Botschaft von der göttlichen Gnade, ist seinem Wesen nach promissio gratuita remissionis peccatorum, iustitiae et vitae aeternae propter Christum, qui pro peccatis nostris in ara crucis satisfecit ac perfectam iustitiam nobis promeruit, quam per fidem nobis donat et applicat (VI 104). Das Gesetz verlangt Gesetzeserfüllung und muß deshalb verurteilen, weil sie nicht geleistet werden kann, das Evangelium dagegen verkündet, daß diese Gesetzeserfüllung für uns geleistet ist, und verlangt nichts von uns, sondern ist bloß Kundgebung göttlicher Gunst: gratuita promissio; deshalb muß es das Herz des Sünders mit süßem Trost erfüllen. Daß dieser Unterschied zwischen der lex als doctrina operum und dem evangelium als doctrina gratiae (XIX 219) klar aufrecht erhalten werde, ist eine Hauptsorge Joh. Gerhards (VI 132ff). In allen Erörterungen, die betonen, daß der Unterschied zwischen altem und neuem Testament nicht dem zwischen Gesetz und Evangelium gleichgesetzt werden dürfe (VI 105 ff., 188 ff.; sonst wäre Christus als minister legis auch minister peccati!), daß Christus kein neuer Gesetzgeber sei (VI 142 ff.), daß das Evangelium proprie keine Bußpredigt sei (VI 181 ff.), in den Erwägungen über die Berechtigung der katholischen Lehre von den consilia evangelica (VI 159 ff.), der sozinianischen Behauptung der perfecta mandata (VI 141, 109) — überall ist der entscheidende Gesichtspunkt der, daß das Evan-

gelium nicht als Gesetz gefaßt werden darf; sonst verliert es seine Kraft, Gewissen zu trösten (VI 132). Gewiß hat Christus gegenüber der pharisäischen Veräußerlichung des Gesetzes die ganze Schärfe des Gesetzes von neuem eingeprägt (VI 113): aber das war nicht sein eigentliches Amt: lex doctrina operum; praecipit, quales nos esse oportet; evangelium doctrina fidei; proponit mediatorem, annunciat remissionem peccatorum, iustitiam et salutem.[1]) Das Evangelium ist eine genau so geschichtslose

[1]) Die übrigen Momente, die als Unterschiede zwischen Gesetz und Evangelium aufgeführt werden, sind unwesentlich. Nur auf einen Punkt muß noch eingegangen werden, weil an ihn Tröltsch 127 ff. seine sonst musterhaft klaren und zutreffenden Ausführungen angeknüpft hat. Gerhard betont nämlich, daß das Evangelium dem Gebiet des Mysteriums angehört, dagegen das Gesetz z. T. dem Gebiet der rationalen Erkenntnis. Daraus hat Tr. seine Hauptthese gefolgert, daß nämlich die orthodoxe Versöhnungslehre eine durchaus rationale Konstruktion sei. Die Idee des Gesetzes beherrscht ja in der Tat den ganzen Inhalt des Evangeliums: war also die Idee des Gesetzes rational, so ist auch das Evangelium inhaltlich rational bestimmt. — Indessen der Vordersatz ist nicht richtig. J. G. betont, daß quoddammodo lex naturaliter cognoscitur. Das quoddammodo bezieht sich deutlich darauf, daß nur die äußere Seite des Gesetzes der Vernunft zugänglich ist. Damit stimmt überein, daß III 203 z. B. von einem zweifachen offenbarten Willen Gottes spricht: revelata Dei voluntas alia legalis, alia evangelica. Das ist ja überhaupt das Wesen des Gesetzes — Wesensoffenbarung Gottes. Gerade diese innere Seite des Gesetzes (interior oder spiritualis), die der Vernunft unzugänglich ist, begründet nun die Unerfüllbarkeit des Gesetzes, macht deshalb auch eine satisfactio nötig. Die Kategorien also, mit denen nachher wirklich das Evangelium auseinandergelegt wird, gehören durchweg der Offenbarungssphäre an. Das ganze Schema also: Gesetz und Evangelium = Vernunft und Offenbarung, Evangelium inhaltlich gesetzlich orientiert = inhaltlich rational orientiert, ist falsch. Nicht der Gegensatz Gesetz und Evangelium, sondern Naturgesetz und Offenbarungsgesetz = Evangelium entspricht dem Gegensatz von Vernunft und Offenbarung. Mit dieser Modifikation bleiben die Sätze Tröltschs über die Homogeneität der Vernunft und Offenbarung auf Grund der Rationalität der Gesetzesidee i. A. bestehen. Der Mensch hat auf Grund der natürlichen Gesetzeserkenntnis in der Tat eine gewisse Prädisposition auch für das Verständnis des spiritualen Gesetzes: er hat als natürlicher Mensch, d. h. abgesehen von seiner Beziehung zur Kirche, eine gewisse natürliche Gesetzeserkenntnis, auf deren Grundlagen er nach Gesetzeserfüllung strebt (VII 317 extra tentationes dominatur in cordibus hominum persuasio propriae iustitiae, maledictioni legis, atrocitati peccati et iudicii severitati opponendae, ac connatum nobis est post protoplastorum lapsum, ut in nobis ipsis quaeramus peccati remedium et reconciliationis

Größe wie das Gesetz, von Anfang an seinem Wesen nach immer dasselbe; auch schon die alttestamentlichen Frommen sind nur durch den Glauben an den Messias selig geworden (VI 121 ff). Das Wesen des Evangeliums ist dadurch bestimmt, daß es die Ankündigung göttlicher Gnade propter satisfactionem Christi ist = remissio peccatorum für die Sünder.[1]) Deshalb ist es selbstverständlich, daß der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ganz besonders insofern beachtet werden muß, als das Gesetz cupidis, securis, praefractis peccatoribus, dem vetus homo einzuprägen ist. Dagegen das evangelium contritis cordibus et conscientiis sensu peccati territis, so daß also das Evangelium die Arbeit des Gesetzes immer voraussetzt: non infundit Deus misericordiae odorem nisi in cor contritum (VI 128). Wenn die richtige logische Ordnung zwischen Gesetz und Evangelium nicht beachtet wird, kann es nur dahin kommen, daß die Sicheren

meritum . . . sed vanam illam persuasionem verus et spiritualis divinae legis usus deprimit et exstinguit). Kommt er nun zur Kirche, so hört er, daß dies Gesetz, das nach seiner Meinung sich nur auf das äußere Verhalten bezog und leicht erfüllbar war, einen spiritualen Inhalt hat, — er erkennt infolgedessen dessen Unerfüllbarkeit und kommt von da aus weiter zum inneren Verständnis des Evangeliums. Aber dies Verständnis erschließt sich immer erst dem, der den spiritualen Inhalt des Gesetzes hat innerlich auf sich wirken lassen, also nicht dem rationalen Menschen. — Es zeigt sich an diesem Beispiel wieder deutlich, daß Tröltschs Gesichtswinkel für das Verständnis der lutherischen Theologie (Synthese aus humanistischem Bildungsideal und lutherischer Heilslehre) zu äußerlich ist. Das eigentliche Wesen dieser Theologie erkennt man erst, wenn man aus dem Innern der religiösen und ethischen Grundauffassung heraus die einzelnen Aussagen näher zu bestimmen sucht.

[1]) Das Subjekt des Evangeliums ist also Gottes misericordia. Daraus ist aber nicht etwa zu schließen, daß — nach Art des Nominalismus — erst die acceptatio divina das meritum Christi sufficiens für die Stellvertretung mache. Christi Werk entspricht durchaus der iustitia Dei im Verhältnis zur Schuld des Menschen. Allerdings, daß Gott dieses suffiziente meritum dem Menschen zugute kommen läßt, das ist allerdings eine Tat der göttlichen misericordia. (Aph. succ. XIV 11 gebraucht den Ausdruck acceptatio nicht für die Annahme des meritum Christi als suffizient, sondern für die Zueignung an die Menschen vgl. auch Quenstedt bei Schmid 302—303.) Dabei tritt die Möglichkeit, daß Gott etwa dieses meritum Christi nicht den Menschen zurechne, deshalb nicht in den Gesichtskreis der Orthodoxen, weil auch hinter dem meritum Christi als Ganzem die Gnade Gottes steht, die Christum Mensch werden läßt, weil also von vornherein misericordia und iustitia in gleicher Weise beteiligt gedacht sind (vgl. S. 122, Anm. 3).

in ihrer Sicherheit bestärkt werden, sofern ihnen immer der Trost des Evangeliums gepredigt wird, während die Zerschlagenen immer tiefer in ihrer Trostlosigkeit versinken, sofern ihnen immer nur die Größe ihrer Sünde am Gesetz klar wird.[1])

Aus dieser Verhältnisbestimmung folgt, daß für den Begriff des Evangeliums das Moment der misericordia Dei ausschlaggebend ist. Die anscheinend so trockene Konstruktion der iustificatio und satisfactio hat doch Leben in sich, sofern die Realität der göttlichen Gnade hinter diesen Worten steht.[2]) Weil in der Predigt des Evangeliums von Rechtfertigung und Versöhnung die göttliche Gnade dem Sünder eindrücklich wird, deshalb erscheint (VI 97) das Evangelium dem Sünder als suavissimum balsamum, das dem zerschlagenen Gewissen des Sünders Trost bringt.[3]) Weil somit

---

[1]) VI 132 VII 6 cum per peccatum tota hominis natura et omnia eius opera misere sint contaminata, ideo nihil invenit, quod iudicio Dei opponere possit, lex igitur fulmen maledictionis et condemnationis in hominem peccati convictum vibrat, sed evangelium monstrat Christum mediatorem, qui perfectissima sua oboedientia pro debitis . . . satisfecerit; ad hunc peccator territus et voce legis damnatus vera fide confugit, hanc Christi iustitiam iudicio Dei et accusationi legis opponit, et huius respectu et imputatione iustificatur, hoc est, a sententia damnationis absolvitur et iustus pronuntiatur, vgl. VII 290, 302, XIX 217—219 u. a.

[2]) In der Erbauungsliteratur ist deshalb auch der ausschlaggebende Gesichtspunkt bei der Betrachtung des Kreuzes die Offenbarung der Liebe Gottes in der Person Christi, vgl. Med. VII: dilecti sumus, cum adhuc inimici essemus; an nostris obliviscetur, cum per mortem filii iam reconciliati simus? Uns gilt Deine Passion, o pie Christe, ultimum omnium refugium! VIII nunquam illuxit clarius, quod nos dilexit Dominus, quam ab ipsius passione et vulneribus. IX misericordiae et dilectionis est, quod filium redemptorem miserit.

[3]) Es entsteht mit Notwendigkeit die Frage, ob denn bei solcher scharfen Betonung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium nicht eine Zweiheit im göttlichen Willen, eine Gespaltenheit der göttlichen Offenbarung eintreten muß. Die Aussagen sind allerdings oft auffallend schroff, vgl. z. B. III 41, wo er von einem velle duplex Dei spricht. Ja, es scheint sogar so zu sein, daß Gott dadurch, daß sein eigentlicher Wille, das Gesetz, nicht kräftig genug war, sich durchzusetzen (ἐν ἀδυναμίᾳ VI 134, 97), weil die Sünde des Menschen ihm Widerstand entgegensetzte, sich zu einer Modifikation habe bringen lassen, zu einer entgegengesetzten Willensäußerung, dem Evangelium. Indessen wir haben schon gesehen, daß Gerhard Wert darauf legt, das Evangelium nicht als Widerspruch gegen das Gesetz aufzufassen (si lex et evangelium sibi invicem contrarientur, Deus sibi ipsi fuerit contrarium,

das Evangelium seinem Wesen nach promissio gratiae ist, gratuita promissio, deshalb übt es auf das von Gewissensqualen gepeinigte Gemüt des Sünders einen tiefgehenden Einfluß aus.

In diesem Einfluß besteht hauptsächlich die ethische Bedeutung der iustificatio. Diesen Einfluß müssen wir somit jetzt näher ins Auge fassen.

Das Herz des Sünders war deshalb von Reue und Gewissensqualen beherrscht, weil er an der unlösbaren Aufgabe verzweifelte, das Gesetz erfüllen zu müssen, wollte er nicht das Heil verscherzen. In dies verzweifelnde, zagende Herz hinein tönt nun die Gnadenbotschaft Gottes: Christus hat das getan und getragen, was du tun und tragen solltest; dir, dem Sünder, der nichts geleistet hat, verzeiht er deine Sünden, dich erklärt er für gerecht. Jetzt atmet der reuige Sünder auf (VII 2 locus de iustificatione firmam consolationem territis conscientiis ostendit). Gott, der ihm eben noch der Zürnende war, ist ihm jetzt der Gnädige; zu ihm kann er jetzt vertrauend sich wenden; er kann ihn lieben, er kann sich als sein Kind fühlen. Das Vertrauen zu Gott ist die erste Wirkung des Evangeliums: die Antwort des Sünders

---

cum in utroque doctrinae genere voluntas Dei se manifestatur). Ganz besonders im Gegensatz zu den Sozinianern (VII 47 ff.), die das aequale temperamentum misericordiae et iustitiae umgingen, indem sie das Evangelium auf Gottes Willkür zurückführten, hat er versucht, die Einheit des göttlichen Willens aufrecht zu erhalten. Er begreift nämlich die Zweiheit von der Tatsache der Sünde aus. In sich ist Gott einheitlich. Aber gegenüber der Sünde der Menschen ist eine Reaktion seiner Andersartigkeit, seiner Spiritualität, notwendig; eine Gemeinschaft mit dem Sünder ohne solche Reaktion ist undenkbar. Wenn nun Gott seine Spiritualität dem karnalen Menschen im Gesetz offenbart, so ist er durch die iustitia bestimmt, wenn er dagegen im Evangelium den Sünder rechtfertigt, so ist er durch die misericordia bestimmt (caritas ist sein eigentliches Wesen III 72). In Gott ist beides eins: sowohl Gesetz, wie Evangelium offenbaren beide Wesensseiten Gottes (auch das Gesetz verlangt misericordia!), nur mit einem verschiedenen Accent je nach der Eigenart des Objektes, des Menschen. Die Frage, ob G. das Problem gelöst hat, ist hier nicht zu beantworten. Jedenfalls ist es bedenklich, daß der Ausgangspunkt der ganzen systematischen Erörterungen der Gesetzesbegriff ist, daß (Tröltsch 135 ff.) der Gottesbegriff durch den Begriff des Gesetzes beherrscht ist. Welche Gefahren das mit sich bringt, und wie man durch einen andersartigen Ausgangspunkt zu Resultaten kommt, die dem Wesen des Christentums besser entsprechen, dafür vgl. Stange, Heilsbedeutung des Gesetzes.

auf die göttliche Gnadenbotschaft ist ihrer inneren Art nach fiducialis apprehensio (VII 81, 96 VIII 1 VII 146). An die Stelle des Gefühls des Verworfenseins (haesitatio, diffidentia, dubitatio, solicitudo VII 83, 93), an die Stelle der knechtischen Furcht (timor servilis, incertitudo VII 108) des unter den Hammerschlägen des Gesetzes zusammenbrechenden Sünders tritt da, wo Gott sich gnädig zeigt, das kindliche Vertrauen dessen, der sich in Gottes Gnade geborgen fühlt. (VII 102 warnt davor, Heilsungewißheit zu pflegen, dubitationes gehören zur caro!). Darauf kommt alles an, daß der Sünder nicht mehr das Gefühl hat, unter dem Zorn Gottes erliegen zu müssen, sondern daß er von dem Bewußtsein erfüllt ist: Gott hat Wohlgefallen an mir; auf meine Werke kommt es nicht an, sie sind ihm, da meine Person als Ganzes ihm um Christi willen wohlgefällig ist, auch angenehm (VII 263). Diese Sicherheit gewinnt der Sünder unter der Predigt des Evangeliums. Da wird es ihm klar, daß Gottes Zorn versöhnt ist, das Gottes Gnade den Sünder annimmt. Vertrauen zu Gott haben, ist die Gewißheit eines gnädigen Gottes haben. Dadurch wandelt sich die Stellung des Sünders gegenüber dem Gesetz. Das Gesetz, das ihm eben noch als eine untragbare Last vor Augen stand, als göttliche Zornesoffenbarung, hat diese verurteilende Kraft für ihn verloren. Das Evangelium sagt ihm: es ist erfüllt; Gott nimmt in seiner Gnade dem Sünder diese Last vom Herzen; er sieht die Sache so an, als ob der Sünder selbst alles getan hätte. Die Unvollkommenheit der eigenen Gesetzeserfüllung verscherzt nicht mehr das ewige Heil; für ihn ist Christus eingetreten, der es vollkommen erfüllt hat; um Christi willen ist ihm das Heil sicher; es kann im Herzen Freude am Gesetz entstehen: amor iustitiae. Heil und Gesetzeserfüllung stehen zwar immer noch in enger Verbindung, aber nicht Heil und eigene, sondern Heil und Christi Gesetzeserfüllung; das Heil ist für den Sünder rein eine Gabe Gottes (sola gratia) und der Glaube ist manus mendica (VI 127), die die dargebotene Hand Gottes ergreift: (VI 243 VII 196 sola fide, nicht Werk VII 24, 293; nicht Verdienst VII 146, 196, nicht dispositio ad iustificationem VII 317, 158). Solange das Gesetz noch als Heilsweg erschien, solange noch das eigene Werk dem Menschen den Weg zum Himmel bahnen sollte, war Heilsgewißheit ausgeschlossen, Heilsungewißheit,

Zweifel, Anfechtung lähmten das Leben —; jetzt ist durch das Evangelium, durch Christi Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung, die eine Heilsbedeutung des Gesetzes ausschließt, die Heilsgewißheit von allem Tun des Menschen unabhängig geworden, und sie steht auf dem festen Fels göttlicher Gnade. Dadurch wird schließlich auch der Blick in die Zukunft hell. Der Tod war bisher die ewige stumme Mahnung an die ewige Verdammnis. Todesangst mußte den Sünder erfassen, der an die Unvollkommenheit des eignen Werkes, an die Schuld der Sünden dachte. Jetzt ist es anders. Christi Verdienst erlöst auch vom Tode. Der Tod hat keine vernichtende Gewalt mehr; hinter ihm steht nicht mehr die Qual der Hölle, sondern die ewige Gemeinschaft mit Gott: der Tod selbst ist ein bitterer Pfeil aus der Hand des liebenden Vaters. Tod und Unglück sind nicht mehr Ankündigungen göttlichen Zornes, sondern Zeichen göttlicher Liebe.[1]) Trost ist dem Sünder geschenkt, Trost in allen Anfechtungen durch Sünde und Not.

So gewinnt das Leben einen ganz neuen Charakter. An die Stelle der furchtbaren Unruhe des Bangens um das Heil ist Ruhe getreten, das Gefühl: am göttlichen Vaterherzen bin ich geborgen. An die Stelle der Gewissensschrecken des Sünders, der an seinem Heil verzweifeln muß, tritt der Gewissensfrieden des Gotteskindes, das seines Heils gewiß ist. An die Stelle der Angst vor Gott, der knechtischen Furcht, die immer vor ihm flieht, tritt das herzliche kindliche Vertrauen zu dem, der in Christo die Sünder zu Kindern annahm. Neue Lebensaussichten eröffnen sich, es handelt sich nicht mehr darum, sich zu überbieten in „gottwohlgefälligen“ Werken; in aller Ruhe kann jetzt die Aufgabe, die Gott jedem Menschen im Weltganzen stellt, in Angriff genommen werden. Der Glaube ist eben causa bonae conscientiae (VII 183). Gute Vorsätze, Liebe zu Gott, Gebet zu

---

[1]) Der Beweis für die Existenz der hier angedeuteten Kombination zwischen Rechtfertigung und Vorsehungsglauben gegenüber Ritschls Zweifel daran (Gesch. d. Pi. I 86 II 7; R. u. V. I 347 ff, 351, vgl. auch Schlatter a. a. O. 62) kann hier nicht ausführlich erbracht werden. Neben VII 157, VI 317, Aph. succ. XIII 74 ff. verweise ich vor allem auf die letzten loci: XVII 54, 221; XVIII 249 ff; XIX 153 ff., 314 ff. und die Erbauungsliteratur: vgl. Med. 36, 39, 40, 41; Postille. I 117, 196, 209, 355 ff., 368, 600 ff., sch. piet. III 164 ff, 233 ff.

ihm — ein neues sittliches und religiöses Leben kann jetzt dem Herzen entquellen.[1]) Weil der Glaube etwas durchaus Lebendiges ist, kindliches Vertrauen und trostvoller Gewissensfriede, deshalb ist er die Grundlage eines neuen Lebens. Damit ist die ethische Bedeutung der iustificatio beschrieben.

Die ethische Wirkung der iustificatio hängt davon ab, daß sie Heilsgewißheit im Sünder schafft. Solche Heilsgewißheit aber ist nur unter einer Bedingung sicher gestellt, daß nämlich das Heil ganz allein von Gott abhängt. Daraus folgt, daß die energische Behauptung des Monergismus im ethischen Interesse liegt. In der Negation der Tätigkeit des Menschen offenbart sich durchaus nicht, wie die rationalistische Kritik des lutherischen „Augustinismus" meinte, eine unethische Tendenz: sondern grade die Behauptung der Abhängigkeit des Heils ganz allein von Gott ist die Grundvoraussetzung für die ethische Lebendigkeit des Glaubens.[2]) In dem Augenblick, wo irgendwie das eigene Werk des Menschen Heilsbedingung ist, fängt die Unsicherheit des Sünders wieder an. Der Gedanke also, daß in der Bekehrung ganz allein Gott wirkt, ist ein ethischer Zentralgedanke der lutherischen Ethik. Er bedarf mithin im Rahmen unserer ethischen Untersuchung einer Erläuterung.[3])

γ. Die conversio[4]) ist zweifellos ein Vorgang, der aus

---

[1]) VII 183 ff. der usus des locus de fide iustif. (unter dem Titel effectus), vgl. auch VI 263 nemo potest statuere se sanctam et Deo placentem vitam agere velle, nisi prius certus sit se esse Deo reconciliatum 272 VII 29, 103, V 338, vor allem VIII 15 (= disp. 300) haec fiduciae certitudo requiritur omnino in bonis operibus, ut haesitatio et fluctuatio conscientiae excludatur. Nihil esse faciendum fluctuante et haesitante conscientia, certitudo illa in conscientia non habet locum absque fide. Daher VIII 2 iustitia bonae conscientiae.

[2]) Es braucht nicht noch einmal betont zu werden, daß die ethischen Interessen bei Gerhard in diesem Zusammenhang nicht die primären sind, sondern daß ihn hauptsächlich das religiöse Problem beschäftigt.

[3]) Es kann sich hier selbstverständlich nur um Heraushebung grundlegender Gesichtspunkte handeln.

[4]) Irreführend und z. T. unverständlich sind die Ausführungen Hönnickes S. 43 ff. über die Bekehrung. Sie leiden an einem grundlegenden methodischen Fehler: Eine Untersuchung der einzelnen termini hilft hier ebensowenig wie bei Melanchthon (vgl. Eichhorn) zum Verständnis der Vorgänge, die beschrieben werden sollen.

göttlichen und menschlichen Faktoren zusammengesetzt ist; ohne die Predigt des Evangeliums würde nie der lebendige Glaube, das Ziel der Bekehrung, entstehen; anderseits ohne die Entstehung des lebendigen Glaubens würde der Zweck des Evangeliums nicht erreicht werden. In dieser Tatsache nun, daß es sich bei der conversio sowohl um göttliche, als menschliche Faktoren handelt, liegt das Problem begründet, das schon das ganze Mittelalter beherrscht hat, wie diese Faktoren in ein richtiges Verhältnis zu setzen sind. Die katholische Lehre von der Bekehrung zeigt ein starkes Interesse daran, die Wirksamkeit des Menschen bei diesem Prozeß nicht zu kurz kommen zu lassen: Der ganze Aufbau auf dem meritum de congruo und de condigno bis hin zu dem Ziel, daß mit Hilfe der göttlichen Gnadengaben der Mensch schließlich in den Stand gesetzt wird, den Willen Gottes vollkommen zu erfüllen, zeigt durchweg das Interesse, des Menschen Wirksamkeit in diesem Vorgang in den Mittelpunkt zu stellen. Demgegenüber ist die lutherische Lösung des Bekehrungsproblems entgegengesetzt orientiert; es wird der Hauptwert darauf gelegt, die Tätigkeit Gottes in den Mittelpunkt zu stellen: die Wirksamkeit des menschlichen Willens innerhalb dieses Vorganges dagegen ist durchaus sekundär.

Diese Alleinwirksamkeit Gottes kommt zunächst in dem Satz zum Ausdruck, daß die Predigt des Wortes das Mittel in der Hand Gottes ist, um den Menschen zum Glauben an ihn zu bringen. Gesetz und Evangelium sind die objektiven Faktoren, unter deren Einfluß Reue und Glauben entsteht, d. h. die Bekehrung vor sich geht. Insofern aber die Kirche an den Einzelnen das Wort Gottes, d. h. Gesetz und Evangelium heranbringt, ist tatsächlich die Kirche die Mittlerin seiner Bekehrung[1]), und sofern die Bekehrung ihr Ziel darin findet, daß aus einem

[1]) Ritschls Ausführungen über den lutherischen Kirchenbegriff R. u. V. I 310ff. heben richtig heraus, daß die Abgrenzung der kirchlichen Wirksamkeit sich rein im Rahmen individueller Isolierung des Einzelnen in seinem rel. Verhältnis zu Gott hält. In der geringen Ausbeutung der Tatsache, daß es sich bei der Kirche um eine Gemeinschaft handelt, liegt in der Tat der Mangel des luth. Kirchenbegriffes, aber zugleich auch seine Bedeutung: die Objektivität des Heils allein als Tat des hl. Geistes kommt in diesem Kirchenbegriff deutlich zum Ausdruck. Diese Seite (gerade auch in ihrer ethischen Bedeutsamkeit) darf nicht übersehen werden.

inimicus (V 127) ein oboediens werden, die Mittlerin des neuen Gehorsams des Christen, hat also eine mittelbar ethische Bedeutung. Gerade dieser Gedanke aber, daß die Kirche das Mittel Gottes zur Bekehrung des Menschen ist, macht besonders klar, daß es sich bei der conversio um einen Akt Gottes handelt (VI 230).

Die Kirche ist nämlich nicht Menschenwerk, nicht primär Gemeinschaft, sondern primär Gnadenmittel, Stätte der Wirksamkeit des heiligen Geistes.[1]) Gott, resp. der heilige Geist, benutzt die Kirche, d. h. die Predigt des Wortes, dazu, sein Werk an den Menschen zu treiben. Darin besteht ihre Aufgabe, durch die Predigt von Gesetz und Evangelium die Menschen innerlich für Gott zu gewinnen. Die gesamte Bekehrung, von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Abschluß, ist ein Werk des heiligen Geistes, aber nicht etwa ἀμέσως, sondern durch das Mittel des Wortes (VI 232/3), der Predigt der Kirche. Auf den heiligen Geist geht jede kräftige Wirkung der Predigt zurück: ministerium verbi = ministerium spiritus sancti (VI 230).[2])

---

[1]) Der luth. Kirchenbegriff ist durchaus religiös orientiert: Aph. succ. XIX 3 est ecclesia coetus hominum ministerio verbi et sacramentorum congregatorum; per verbum et sacramenta, efficaciter operante Sp. s., colligitur Deo in his terris ecclesia. Die Behauptung, daß die K. aus docentibus et discentibus bestehe (XI 20 XII 1), daß die unitas ecclesiae auf der unitas fidei et doctrinae beruhe, ist eine unmittelbare Folgerung aus ihrer religiösen Aufgabe, daß nämlich durch sie der hl. Geist sein Werk an den Herzen treibt. Ganz analog der Aufgabe des Staates, auf göttlichen Befehl die äußere Ordnung auf Erden herzustellen (iustitia civilis und disciplina externa), ist es die Aufgabe der Kirche, Pflanzerin der iustitia spiritualis zu sein. Daß gerade in der religiösen Bestimmung des Kirchenbegriffs seine ethische Bedeutung liegt, sieht man deutlich aus Aph. succ. XIX 9: interius ecclesiae decus consistit in fide et renovatione.

[2]) Richtig Hönnicke 53 ff: Das Wort ist Instrument des heiligen Geistes. Dagegen ist nicht richtig, daß in der von H. zitierten Stelle VIII 11 nach Gerhard dem Wort in anderer als instrumentaler Weise eine übernatürliche Geisteskraft innewohne. Es wird vielmehr VIII 11, IV 193 ausdrücklich gesagt: cum verbo coniuncta est Spir. s. operatio und efficacia, wobei also eine Trennung zwischen diesen beiden Größen gedacht ist. Ebensowenig enthält die von Heppe für diese Auffassung zitierte Stelle XIII 74 irgendwelche Andeutung. Im Gegenteil: Gerhard lehnt ab, daß quasi vis aliqua naturalis im Wort stecke, und betont das instrumentaliter (allerdings hat Heppe III 16 gerade diese Worte ausgelassen!) — Anders dagegen verhält es sich mit der in-

Nun besteht aber das Wesen der conversio darin, daß der Mensch in ihr von Gott aus einem nolens zu einem volens, aus einem inimicus zu einem oboediens gemacht wird (V 127 Aph. succ. XIII 26); und dieses Werk ist sehr schwer: es gehört dazu, wie sich V 114 in plastischer Weise ausdrückt, mehr als coelum et terram creare; denn es gehört dazu, daß Gott harte Herzen öffnet, bekehrt, erweicht. Soll nun wirklich der heilige Geist die ganze Bekehrung wirken, so müssen auch die ersten Anfänge solcher Erweichung der Herzen ihm zugeschrieben werden. Daraus folgt aber, daß nicht nur die Predigt des Evangeliums, die ja zweifellos das neue Leben des Menschen begründet, sondern auch die Predigt des Gesetzes ein Mittel der Wirksamkeit des heiligen Geistes ist, das auch in ihr Gottes Heilswille wirksam ist.[1]) Die Widerspenstigkeit des menschlichen Herzens, die immer wieder einer vana persuasio propriae iustitiae (VII 317) sich hingibt, bringt es mit sich, daß Gott das Herz erst conterere

---

struktiven Stelle aus der exegesis uberior vom Jahre 1623, II 43—44, die Hönnicke merkwürdigerweise für die entgegengesetzte Auffassung zitiert. Hier wird das Verhältnis zwischen praedicatio und scriptio, zwischen externa accidentia und der vis et efficacia verbi interna so bestimmt, daß eine untrennbare Einheit von außen und innen behauptet wird. Inzwischen war der Rahtmannsche Streit ausgefochten (1621 ff.). Im Gegensatz zu Rahtmann will offenbar G. die Einheit zwischen innerer Kraft und hl. Geist betonen. Vgl. die ausgezeichneten Untersuchungen Grützmachers, Wort und Geist 97 ff., 246 ff. Eine prinzipielle Wandlung der Gerhardschen Stellung ist darin nicht gegeben: es sollte nur deutlicher betont werden, daß nur im Wort der hl. Geist wirksam ist, um ein zielloses Geistverlangen enthusiastischer Art (Schwenkfeld XIII 74) klarer auszuschließen. Es ist übrigens interessant, daß hier unter verbum Dei auch calamitates publicae et privatae et reales conciones de atrocitate peccatorum et ira Dei (VI 233) verstanden werden sollen, also gar keine einseitige Beschränkung auf das Bibelbuch beabsichtigt wird.

[1]) V 192 quando Deus ostium cordis nostri per verbum, praesertim per concionem legis pulsat, adest simul gratia spiritus sancti, qui in corde nostro conversionem vult operari; ergo in illa pulsatione non tantum forinsecus adstat, sed etiam interius agit. VI 233 convertens Sp. s. operatur ἐμμέσως per verbum legis et evangelii, hoc quidem modo, ut per legem manifestet peccata, iram Dei denunciet, ac conscientiis terrores incutiat. 252 ff., 256, 242. terror ex agnitione peccatorum et intuitu irae divinae ortus — non est effectus cuiusdam habitus acquisiti vel infusi ex libero hominis arbitrio ortus, sed est efficax motus a Spiritu sancto accensus; is enim est, qui ministerio legis peccata arguit, et veluti malleo quodam lapidea nostra corda conterit. Jer 31_{18} Ez 36_{26}.

und circumcidere muß, daß er den Menschen erst niederschmettern muß, ehe er in ihm ein Neues schaffen kann. Die contritio aber ist eine Wirkung des Gesetzes. Deshalb muß das Paradoxon gewagt werden: im Gesetz, das dem Sünder den Zorn Gottes offenbart, ist die Gnade Gottes, die dem Sünder helfen (medendi et auxiliandi gratia V 127) will, wirksam. Zunächst scheint dieser Satz unser obengewonnenes Ergebnis, daß das Gesetz keine positive Bedeutung für das Heil habe, umzustoßen. Wenn der heilige Geist im Gesetz wirkt, kann dieser keine reine Zornoffenbarung sein: es ist ein unverständlicher Satz, wenn verlangt wird, der Sünder soll in einem Wort, das nur vom Zorn redet, die Gnade Gottes spüren. Diese Bedenken schwinden jedoch, wenn man sich den Zusammenhang zwischen der Predigt des Gesetzes und der Kirche als Wirkungsstätte des heiligen Geistes verdeutlicht. Die Kirche predigt Gesetz und Evangelium in unlöslicher Verbindung, um die harten Herzen der Menschen zu erweichen; sofern nun das Evangelium nur da wirksam ist, wo das Gesetz vorher gewirkt hat, tritt auch die Predigt des Gesetzes unter den Gesichtspunkt der bekehrenden Wirksamkeit des heiligen Geistes. Besonders klar geht dieser Gedanke aus VIII 11 hervor: quemadmodum semini prolifico inest spiritus vitae, ita quoque cum verbo coniuncta est Spir. s. operatio et efficacia. Id vero peculiariter et proprie intelligendum est de verbo evangelii, per quod datur Spir. s. .. Interim, ut agri prius arantur, ac spinae ex illis evelluntur, antequam semen illis committitur, atque in eis fructificat, ita quoque per praedicationem legis excitatur in cordibus hominum vera contritio ac spinae exteriorum delictorum, quae fructificationem verbi impediunt, evelluntur (VI 263). Von hier aus werden nun auch die Aussagen verständlich, die einen Unterschied machen zwischen einer Reue, die durch den heiligen Geist gewirkt ist, und einer Reue, die durch die Willenskräfte des Menschen selbst gewirkt ist, vgl. z. B. Aph. succ. XIII 47: contritio piorum und contritio impiorum seu hypocritarum. Der innere Unterschied zwischen beiden Arten der Reue besteht darin, daß pii in pavoribus conscientiae vor dem principale peccati obiectum, Deum ipsum, erschrecken, et propter eius offensionem unice dolent, hypocritae aber mentis suae vel aliorum iudicia potius extimescent, et poenae magis,

quam culpae consideratione anguntur (VI 242).[1]) Man könnte nun zunächst meinen, die contritio piorum lasse sich nur als Folge der Evangeliumspredigt begreifen, sofern pius nur ein Gläubiger sein kann.[2]) Indessen es wird ausdrücklich betont Aph. succ. XIII 12: ipsa illa piorum contritio est ex lege und VI 110: cordis contritio ac spiritualis captivitatis, oneris et paupertatis cognitio non est nisi ex lege. Diese Schwierigkeit erklärt sich ganz einfach, wenn man in Betracht zieht, daß bei dem Gesetz an die Gesetzespredigt der Kirche gedacht ist. Das Gesetz, das auf Grund der göttlichen Offenbarung in der Kirche gepredigt wird, ist das spirituale Gesetz. Die Hörer solcher Predigt können nun entweder von der Gewalt dieses Gesetzes gepackt werden. Dann fühlen sie, daß ihre Sünde Gott selbst verletzt: offendit summum et infinitum bonum (VI 252), ihnen geht das Bewußtsein ihrer Schuld auf, und die Predigt des Evangeliums, die zu gleicher Zeit ins Herz des schuldbewußten Sünders gerufen wird, richtet ihn wieder auf und tröstet ihn, Heilsglaube entsteht; das ist die

---

[1]) Der terminus technicus für das Sündenbewußtsein der Christen qua Gerechtfertigter ist timor filialis; dieser timor steht im Gegensatz zu einer ängstlichen Furcht vor Strafe: timor servilis; letzterer Ausdruck wird auch auf die contritio impiorum angewendet. Dagegen die contritio piorum ist nicht ganz identisch mit dem timor filialis, sofern timor filialis das lebhafte Bewußtsein des Kindesverhältnisses voraussetzt, während dieses auf die contritio piorum ex lege erst folgt. — Das „Folgen" ist allerdings nicht so vorzustellen, als ob nach einer durch contritio piorum und fides hindurchgegangenen Bekehrung ein für allemal ein zusammenhängendes auf fides und timor filialis sich aufbauendes Christenleben folge. Die Idee einer einmaligen Bekehrung ist vielmehr der Orthodoxie fremd. Sondern Bekehrung ist ein Vorgang, der sich stetig wiederholt, weil der Christ stetig durch peccata contra conscientiam wieder völlig impius wird und wieder von vorn beginnen muß. Die kirchliche Predigt von Gesetz und Evangelium hat eine Fülle verschiedener „Christen" vor sich, impii et hypocritae = securi, pii (ernste) et timidi (in terroribus conscientiae), fideles mit timor filialis, lapsi (durch peccata contra conscientiam), die wieder anfangen müssen. Für sie alle geht der Heilsweg (sp. s.) immer durch contritio (pii) zu fides.

[2]) Es ist bekannt, daß diese Frage in einem Streit über Luthers Bußlehre hauptsächlich verhandelt ist, vgl. den vorzüglichen Aufsatz von Lipsius, Jahrb. f. prot. Th. XVIII 101 ff., besonders gegen Herrmann, Z. f. Th. u. K. II 28 ff., auch Galley, Luthers Lehre v. d. Buße. Vielleicht würde man auch bei Luther durch Berücksichtigung der „kirchlichen Predigt" zu sichereren Resultaten kommen.

zusammenhängende Wirksamkeit des heiligen Geistes (vgl. XVII 75). Oder aber der Eindruck der Gesetzespredigt erschöpft sich beim Hörer darin, daß er lediglich Angst bekommt: er merkt, daß er das Gesetz übertreten hat, er hört, daß ihn dafür Strafe treffen soll, und die Furcht vor der Strafe bringt ihn dazu, daß ein Gefühl der Unlust entsteht, d. h. ein karnaler Affekt, rein egoistisch motiviert (disp. 274); der heilige Geist ist nicht in ihm wirksam; denn der Hörer versteht auf diesem Wege gar nicht, daß es sich im Gesetz um Gottes ewigen Willen handelt; er sorgt sich nur um sein eignes Glück, sein eignes Wohlbefinden: der spirituale Charakter des Gesetzes ist ihm nicht klar geworden. Deshalb entsteht auch aus solcher Angst nicht das Bedürfnis nach Trost, sondern entweder absolute Verzweiflung (Selbstmord), oder die Beruhigung des Selbstgerechten. — Die Kirche als Prediger von Gesetz und Evangelium ist das gottgeordnete Mittel, den Menschen durch die contritio zur fides zu führen. Es kommt dahin aber nur dann, wenn der heilige Geist dem Menschen seine Sünde als Schuld gegen den lebendigen Gott zum Bewußtsein bringt und so durch Erlösungsbedürfnis zu Christus führt: lex officium suum exsequitur, ... contritionem operando, et suis verberibus ad Christum compellendo (V 383 ff.).

Das eigentliche Amt des heiligen Geistes, der Kirche, ist aber damit erst vorbereitet. Die Grundlage ist gelegt, damit die Predigt des Evangeliums in der Erweckung des lebendigen Glaubens ihr Ziel finde. Auch hier wird vor allem darauf gesehen, daß diese Entstehung des Glaubens ganz allein als eine Wirkung des heiligen Geistes beschrieben wird. Die psychischen Bewegungen, die im Menschen unter der Einwirkung des Evangeliums entstehen, sind durchaus nicht spontaner Natur, sondern sind Reflexe der Einwirkung von außen. Nach unserer psychologischen Skizze im ersten Kapitel läßt sich von vornherein annehmen, daß der Kanal, durch den Gott auf die Menschen einwirkt, der Intellekt sein wird. Die notitia ist seiner Entstehung nach das erste Moment am Glauben. Sie vermittelt die Kenntnis von Gesetz und Evangelium, dem gesamten sonst unzugänglichen Offenbarungswort Gottes; die Predigt der Kirche und die Bibel bieten den Erkenntnisstoff, mit dem der heilige Geist den Menschen erleuchtet, den Gedankenlauf heiligt. Diese durch die

notitia gewonnene Kenntnis braucht nicht notwendig zu wirklichem Glauben zu werden; wir haben gesehen, den Willen Gottes hören, lernen, darüber meditieren, kann auch der natürliche Mensch. Anderseits aber ist solches Hören usw. der einzige Weg zum Glauben, denn der heilige Geist wirkt nur durch das Wort. Man darf nicht irgendwie auf Inspirationen unmittelbarer Art warten; nur, wer sich dem Schall des Wortes, oder der Wirkung der gelesenen Bibel aussetzt, kann die Wirkung des heiligen Geistes spüren. Wenn nun der heilige Geist sich mit dem testimonium des Gewissens zusammentut (contritio piorum), so entsteht die Zustimmung, der assensus zum gepredigten oder gelesenen Wort. Die Wahrheit des Wortes leuchtet ein, und übt dann als erkannte Wahrheit einen Einfluß auf den Willen des Menschen aus. Dieser menschliche Wille ist bisher durch die karnalen Affekte gebunden: Freude an der Welt, eigner Ehre, eignem Wohlsein bestimmen den Menschen. Durch die Tatsache, daß in dem Intellekt eine neue Welt — die Offenbarungswelt — erstanden ist, bekommt einerseits der Wille die Möglichkeit, sich für etwas anderes, als nur Karnales zu bestimmen, anderseits entstehen auch neue Affekte. Vernimmt der Sünder das Evangelium von der Gnade Gottes, so entsteht in seinem Herzen Vertrauen und Liebe zu Gott; das Gesetz, das bisher ein Gegenstand des Hasses war, wird ein Gegenstand der Freude und des Wohlgefallens. So entsteht also unter dem Einfluß von Gesetz und Evangelium durch den in der Predigt wirksamen heiligen Geist eine neue Willensbestimmtheit, gläubiges Vertrauen, fiducialis apprehensio in intellectu et voluntate (VII 234, 77, besonders die psychologische Auseinandersetzung VII 95ff.). Aus einem mißtrauischen Feind ist ein vertrauendes Kind Gottes geworden.[1]) Damit hat die Kirche und der in ihr wirksame heilige

[1]) Die Voranstellung der notitia hat also nicht den Sinn, den Glauben wesentlich als Zustimmung zu theologischen Sätzen zu beschreiben, (vielmehr ist das Wesen des Glaubens fiducia); sondern es soll zunächst einmal eine psychologische Basis für die Entstehung der eigentlich religiösen Funktion gewonnen werden (Tröltsch 34). Vor allem aber soll gegen die katholische fides implicita protestiert werden. Im Gegensatz gegen die katholische Unselbständigkeit der Gläubigen gegenüber der Kirche wird die Selbständigkeit des individuellen Christentums energisch behauptet. Jeder Christ kann mit Gott in eine enge Verbindung treten: er hat die Bibel. Das Fundamentale

Geist durch die Predigt des Evangeliums ihr Bekehrungswerk ausgerichtet. Der lebendige Glaube ist erzeugt, der sich dann, wie wir nachher sehen werden, in guten Werken äußert, so daß tatsächlich aus einem impoenitens ein oboediens wird.

Dieses Bekehrungswerk vollzieht die Kirche nicht bloß durch die Predigt, sondern auch durch die Sakramentsverwaltung (VIII 249). Die Sakramente bieten die göttliche Gnade, ebenso wie das Wort an (X 304), sie sind manus Dei offerens, siquidem per ea coelestium bonorum thesauri ex parte Dei nobis offeruntur. Gerade die Sakramente bringen besonders deutlich die Alleinwirksamkeit Gottes in der conversio zum Ausdruck. In der Taufe, und zwar gerade in der Kindertaufe, beginnt Gott sein Bekehrungswerk, die regeneratio (= donatio fidei) und renovatio, d. h. das ganze christliche Leben wird durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Taufe begründet (VII 183, 293, VIII 195, 290, IX 148). (Ebenso wird regeneratio und renovatio auch vom Abendmahl abgeleitet.) Dieser Vorgang ist schwerlich so zu denken, als ob schon der Täufling von contritio zur fides ginge, sondern das ist die zugrunde liegende Anschauung: bei der Taufe ist der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott und seinem Willen in derselben Lage, wie in seinem ganzen späteren Leben: er ist von Natur durch die Bande der Erbsünde gefesselt —; ebenfalls ist Gottes Verhältnis zum Menschen dasselbe, wie später: er zürnt der Sünde, ist aber dem Sünder gnädig um Christi willen.[1]) Das aber sind grade die konstitutiven Merk-

in ihr (VII 80, 165 ff.) ist unmittelbar verständlich: deshalb ist ein durch notitia des Heilsnotwendigen gewonnener Glaube jedem Christen möglich. Freilich es läßt sich nicht leugnen, daß in der näheren Auseinandersetzung des Inhalts der notitia das intellektuelle Moment übermäßig betont worden ist (vgl. auch Haussleiter, Aus der Schule Melanchthons 119 ff.), daß Kopfkenntnis der Bibel und des Katechismus, lehrhafte Predigt, Teilung der Kirche in doctores und discentes, pastores und auditores, Betonung der doctrina pura, Stolz auf Rechtgläubigkeit Folgen solcher an sich berechtigten Betonung des Intellekts gewesen sind. (Selbst die vita aeterna ist wesentlich cognitio Dei XX 290 ff.) Die Urteile von Gass I 16, 295 und Tröltsch 33—36, (der eine vorzügliche Darstellung der für uns hier in ihren Einzelheiten entbehrlichen Glaubenspsychologie bietet), sind also im wesentlichen zutreffend.

[1]) VI 220 una eademque poenitentia est, qua impii ad Deum convertuntur ante baptismum, atque lapsi post baptismum in gratiam redeunt. Quemadmodum gratuita est iustificatio et salus infantum bapti-

male der Bekehrung. Daraus ergibt sich, daß also die Taufe ein klares Paradigma für die Bekehrung ist.

Man könnte allerdings gegen diese Auffassung der Bekehrungslehre den Einwand erheben, daß der Begriff der conversio meist durch den Hinweis auf die poenitentia als conversio secunda (im Unterschied von der conversio prima oder impii VI 261)[1]) verdeutlicht werde (VI 183, 227, 230), die poenitentia aber ein einzelner Akt des Christen sei, bei dem er selbst sehr stark aktiv beteiligt sei. Es ist richtig, daß die poenitentia als reditus ad Deum nach schweren Sünden in einzelnen greifbaren Akten (Abendmahlsvorbereitung X 407, Privatbeichte VI 276) sich äußert. Tatsächlich wird aber bei der Beschreibung der Faktoren der poenitentia auf diese einzelnen Vorgänge keine Rücksicht genommen; vielmehr wird sie als ein Beieinander von objektiven und subjektiven Faktoren bestimmt, die das ganze Christenleben beherrschen, (vgl. VI 196: totus christianismus est poenitentia— legis et evangelii viva quaedam πράξις), ja, es wird sogar ausdrücklich dagegen protestiert, die poenitentia prinzipiell zu einem einzelnen Akt, einem Sakrament zu machen (VI 211 ff).[2]) Der

---

zatorum et piorum in cursu bonorum operum ambulantium, ita quoque gratuita est peccatorum remissio non solum in baptismo, sed etiam post baptismum . . . . adde, quod renatis post baptismum in peccata prolapsis nulla alia doctrina legis et evangelii proponitur, quam illis, qui ante baptismum ab iniquitate sua ad Deum convertuntur. Es kommt eben nur auf Gott, nicht auf den Menschen an. Selbstverständlich soll mit diesen Ausführungen nicht geleugnet werden, daß Joh. Gerhard die Taufe nicht nur als Paradigma der Bekehrung gewertet hat. Es soll in diesem Zusammenhang lediglich auf die Bedeutung der Sakramentslehre für die Lehre von der Bekehrung hingewiesen werden.

[1]) Aus dieser formellen Unterscheidung darf man jedoch nicht schließen, daß sie auch sachlich unterschieden seien. Vielmehr wird die sachliche Identität VI 337 ausdrücklich betont.

[2]) Der Begriff der poenitentia ist auf den ersten Anblick kein ganz fester Begriff. Die Begriffsbestimmung VI 204 geht von der Stellung der poenitentia im Christenleben aus: sie ist der durch Gottes Gnade immer offenstehende Rückweg zur Taufe. An anderer Stelle ist poenitentia = contritio VI 128, nicht = conversio im Ganzen VI 233. Tatsächlich ist poenitentia nichts anderes, als ein sehr praktischer Gesamtbegriff für die psychologischen Vorgänge, die unter Einwirkung von lex und evangelium stattfinden (incl. renovatio VI 226), vgl. Aph. succ. XIII 1. Das betont auch Tröltsch 132 ff. Indessen auch hier wieder zeigt sich seine Befangenheit in einer rein theoretisch-

Kern der poenitentia ist der Glaube (viva illa et salvifica fides, qua quis statuit propter Christum sibi remissa esse peccata VI 227, 243). Die Vorstellung von einer irgendwie im Christenleben vereinzelten Erscheinung (Bußkampf, Bekehrung) ist damit prinzipiell abgewiesen. Wenn nun also auch der baptismus mit denselben Zügen, wie conversio und poenitentia, beschrieben wird, so ergibt sich, daß dies alles Wechselbegriffe sind, die nur den einen Gedanken illustrieren wollen, den Gedanken der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade.

Nach diesen Erörterungen kann es nicht verwunderlich erscheinen, daß auch die prinzipielle Auseinandersetzung mit der katholischen semipelagianischen Anschauung (V 101 ff.) formell durchaus den monergistischen Standpunkt wahrt. Das Problem wird hier so formuliert: in opere conversionis concurrunt Deus convertens et homo convertendus: inquirendum ergo, quid Deo, quid homini scriptura in hoc opere tribuat. Die Frage spitzt sich so zu: quid de viribus liberi arbitrii in homine ante conversionem et in ipsa conversione statuendum? Kann der Mensch irgendwie spirituales motus inchoare vi liberi arbitrii, und kann er cooperari cum spiritu sancto? Die Antwort ist selbstverständlich: ne modicula quidem arbitrii libertatis aut virium ἱκανότης ad tales spirituales motus in homine post lapsum superstites sunt (IV 325 ff., V 349). Zwei Vorwürfe wurden dieser monergistischen Auffassung gemacht: zunächst einmal wurde die Folgerung aus ihr gezogen, daß man also ruhig zu warten habe, bis der heilige Geist sein Werk am Menschen zu treiben beginne; könne der Mensch nichts aus eigener Kraft tun, so sei er auf rein transzendente Vorgänge angewiesen. Diese enthusiastische Folgerung wird mit dem Hinweis auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Wort bekämpft. Eins könne (vgl. 1. Kap.)

interessierten Betrachtungsweise, sofern er die praktische Bedeutung der Buße nur in der Vergegenwärtigung des Wertes und der Wahrheit des Glaubens sieht. Richtig daran ist, daß die Buße nicht als ein Complex wunderbarer Bekehrungserfahrungen, die Tholuck (ak. Leben I 225, Kirchl. Leben I 166) vermißt, gedacht ist. Aber sie ist doch nicht nur eine Folie für die Erkenntnis des Glaubenswertes, sondern ein Gesamtbegriff, an dem man die Faktoren des Christenlebens auseinanderlegen kann, also ethisch-religiöses Zentralfaktum. Richtig sagt deshalb Hönnicke 28: psychologisch-ethische Form, in der sich die Gnade Gottes im Einzelnen verwirklicht.

und müsse der Mensch tun: das Wort, das medium conversionis hören, lesen und meditieren (V 113, 204). Zu solchem Hören des Wortes kann ihn zudem ein gewisses auch den Nichtbekehrten mögliches studium discendi et audiendi (V 107) treiben.[1]) Der zweite Vorwurf vermutet bei der monergistischen These eine deterministische Grundanschauung, und macht demgegenüber geltend, daß in einem solchen Falle die Bekehrung rein physisch gedacht werden müsse, daß man deshalb mit Notwendigkeit auf unmoralische Konsequenzen geführt werde; die Nichtbekehrung könne nicht als Verschuldung aufgewiesen werden, wenn nicht die Bekehrung als Tat des freien Willens aufgefaßt werde. In der Auseinandersetzung mit diesem von katholisch-semipelagianischer Seite gemachten Vorwurfe zeigt sich nun, daß die Orthodoxie es nicht recht verstanden hat, den monergistischen Standpunkt aufrechtzuerhalten und sich trotzdem den berechtigten Vorwürfen der Katholiken zu entziehen. Mit großer Energie wird nämlich sowohl der Vorwurf des Determinismus, als auch der Vorwurf, man könne nicht den Schuldcharakter der Nichtbekehrung begründen, zurückgewiesen. Wenn auch allerdings der heilige Geist die vitalis vis, die Lebensbewegung, die bei der conversio entsteht, nicht etwa nur erregt, als ob sie schon vorher da wäre, sondern plane de novo confert (V 114), so ist doch der Mensch nicht ganz truncus und lapis, sondern er hat eine capacitas passiva resp. receptivitas, nämlich die Möglichkeit, daß sein Gedankenlauf durch spirituales motus bestimmt wird, daß dadurch auch der Wille spiritual bewegt werden kann und schließlich spirituale Affekte entstehen können, die an dem Objekt, das ihnen geboten wird, Gefallen finden; mens und voluntas sind durchaus lebendig beim Bekehrungsprozeß zu denken (V 101). Diese Bestimmungsmöglichkeit ist zunächst rein formaler Natur; sie wird

[1]) Luthardt, Lehre v. f. W. 1863, hat daraus weittragende Folgerungen gezogen: Schrift und Erfahrung hätten Gerhard über die dogmatische Grenzlinie der externa disciplina hinausgetrieben. Indessen seine Auslegung der Stelle V 207 ist irrig. Gerhard will im Anschluß an Joh. 6, 44 nachweisen, wodurch der Vater zum Sohne ziehe, nicht aber, was der Mensch aus eigenen Kräften tun könne. Um dieses Ziehen des Vaters zu verdeutlichen, verweist er auf die fames und das studium discendi, sowie auf das prakt. und theor. Gottesbewußtsein, das er sogar ausdrücklich als testimonium spiritus s. internum charakterisiert, also direkt als Wirkung des heiligen Geistes.

erst dann zur Wirklichkeit, wenn der Geist sein Werk beginnt. Der Geist gibt vires und motus, aber er gibt sie der menschlichen mens und voluntas. Diese Theorie, die in engem Anschluß an C. F. XI entworfen ist, hält sich durchaus in den Grenzen des Monergismus. Gerhard behauptet nun ebenfalls im Anschluß an C. F. XI weiter, daß die formale Bestimmungsmöglichkeit des Menschen für die Einwirkungen des Geistes ihm auch die Möglichkeit verleihe, sich nicht bestimmen zu lassen, Widerstand zu leisten; diesen Widerstand hebe der Geist nicht auf: patitur sibi resisti, permittit opus suum impediri, videt multos se ipsos conversione et conversionis fructu, ipsa scilicet vita aeterna, indignos iudicare (V 127, IV 271). Die Vorstellung wird mit Energie abgewiesen, daß irgendwie eine determinata necessitas, eine physica actio, ad volendum et eligendum bonum treibe; der Mensch wird nicht invito homine aus einem nolens ein volens; sondern im Menschen wird die Fähigkeit erweckt, mit freiem Entschluß sich für das Gute zu entscheiden.[1]) Hier taucht nun allerdings eine gefährliche Vorstellungsreihe auf, die leicht in ihren Konsequenzen zu semipelagianischen Folgerungen führen, damit aber die Sicherheit des Heils gefährden konnte. Gerhard scheint sich nämlich diesen Vorgang näher folgendermaßen vorzustellen: Der heilige Geist gibt dem Willen, der zwar formal wahlfrei ist, aber diese Freiheit, weil ihm nur das Böse als Objekt gegeben ist, nicht zur Wahl des Guten ausüben kann, ein neues Objekt, die Kenntnis des Willens Gottes. Unter dem Einfluß der Tätigkeit des heiligen Geistes hat der Wille nun zwei Objekte, das Böse und das Gute. Die materiale Kraft, das Gute wirken zu können, stammt also vom heiligen Geist — er hätte sie nicht, hätte nicht der heilige Geist auf ihn gewirkt —, sie ist also spiritualis vis; aber die formale Fähigkeit zur Wahlfreiheit überhaupt ist ihm an-

[1]) Auch die allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen der Anschauung Gerhards über das Verhältnis zwischen Gott und Welt sind derartig, daß dieses freiheitliche Wahlmoment eingeordnet werden kann: Deo, qui omnia praeterita, praesentia et futura in absolutissimo τῷ νῦν aeternitatis videt, non ignotum est vel esse potest, quonam agendi vis in causis contingenter (vgl. Zufall als Moment des Gesamtplanes, 135) et libere agentibus sit declinatura. Interim non eis adfert absolutam necessitatem, si quidem ipse discrimen hoc constituit, ut in creatura quaedam libere agendi facultate essent praedita (IV 68, XVII 59 ff.).

geboren; auf sie gründet sich die Möglichkeit, sich für das Gute auch zu entscheiden, resp. aus eigener Wahl nolle bonum und Spiritum sanctum impedire. So wird einesteils die Bekehrung nur von der Gnade Gottes abhängig gemacht, und anderseits doch die Idee der Verschuldung des Menschen bei Nichtbekehrung aufrechterhalten. — Diese Lösung des ganzen Problems ist formell und sachlich monergistisch; ihre nähere Ausführung aber leidet unter der intellektualistischen Willenspsychologie und legt die Gefahr einer Rückkehr zum Mittelalter nahe; sie kann jedenfalls noch viel weniger befriedigen, als eine konsequent synergistische Lösung. Wenn von einem rein negativen Verhalten (non impedire) die Entscheidung über Leben und Seligkeit des Menschen abhängig gemacht wird, dann ist der nicht verstummende Einwand einer „ethisch" interessierten Kritik durchaus verständlich, daß es nicht angängig sei, das Heil des Menschen auf eine so schwache Basis zu stellen. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma scheint dann eine stärkere Betonung des Willens zu sein, eine Schätzung des Willens als causa concurrens des Heils, d. h. die Rückkehr zur katholischen Gnadenlehre. Aus dieser Konsequenz aber wird ganz klar, daß eben jeder Versuch, dem synergistischen Interesse entgegenzukommen, von vornherein verfehlt ist. Durch eine Betonung des Willens wird ja — wie wir oben sahen — das Heil unsicher gemacht, also die Voraussetzung des ethischen Handelns illusorisch. Folglich ist also die Frage nach der Verschuldung auf Grund eines freien Willensentschlusses auszuschalten und demgegenüber lediglich das eine zu betonen, daß die Bekehrung ein Werk der Gnade ist, die den widerstrebenden Willen umwandelt, indem sie ihm eine neue Richtung gibt; die Frage dagegen nach der Nichtbekehrung anderer ist mit dem Hinweis darauf, daß die Bekehrung durchaus nicht etwas dem Menschen Zukommendes, sondern rein ihm aus göttlicher unverdienter Gnade zuteil Werdendes zu betrachten ist, zu beantworten.

Schon aus diesen Andeutungen geht hervor, daß Gerhard auch für die Prädestinationslehre kein volles Verständnis mehr haben kann.[1]) Zunächst einmal zeigt sich dieses Nichtverständnis darin,

[1]) Vgl. Lipsius Dogmatik S. 445, der konstatiert, daß die Gerhardsche Prädestinationslehre arminianisch sei.

daß er die Prädestinationslehre an einer falschen Stelle behandelt hat, nämlich parallel der reformierten Lehre vom decretum absolutum — vor der Heilslehre. Sie ist eine Lehre geworden über Gottes allgemeinen Heilsplan: ursprünglich war sie eine Aussage über die Abhängigkeit des menschlichen Heils allein von Gottes Gnade. Die alten Motive klingen durch. IV 203 betont, daß die praedestinatio besage: allein von Gott, nicht von menschlichen Kräften hänge das Heil ab; weil Gott treu ist, so ist bei ihm unser Heil sicher aufgehoben; wir haben einen festen und sicheren Trost in allen Anfechtungen: er wird uns verherrlichen, so wie er uns erwählt hat (vgl. auch Med.). Aber das ist nicht der durchschlagende Gesichtspunkt: vielmehr beschäftigt sich der locus de praedestinatione hauptsächlich mit Gottes vorzeitlichem Heilswillen und den Bedingungen seiner Ausführung in der Zeit (IV 140). Das reformierte Problem gibt den Ausschlag. Es wird darüber reflektiert, ob dies decretum infra- oder supralapsarisch, ob es konditional oder absolut sei. Und wenn vor allem gesagt wird, daß die praedestinatio nur intuitu fidei, nicht aber intuitu impoenitentiae finalis gilt, so sieht man ganz klar, daß diese ganze Lehre nicht mehr ein unmittelbarer Bestandteil des religiösen Bewußtseins ist (vgl. die richtigen Bemerkungen Dorners 574), daß sie sich nicht mehr auf die unmittelbare Begründung der Heilsgewißheit bezieht. Ein anderes Resultat ist nach der obendargestellten Modifikation der Freiheitslehre nicht zu erwarten.

Trotzdem wir konstatieren mußten, daß in der Lehre von der conversio bei allem Monergismus sich synergistische Tendenzen an einzelnen Stellen nicht leugnen lassen — Tendenzen, deren ethische Bedeutung erst im 3. Kapitel in ihrer ganzen Tragweite dargestellt werden können —, wird man als Gesamtresultat der Gnadenlehre Gerhards, soweit es sich um die entscheidenden Gesichtspunkte handelt, festhalten können, daß die Bekehrung von ihm durchaus nur als ein Werk Gottes aufgefaßt wird, zu dem der Mensch aus eigenen Kräften nichts beitragen kann.

Da nun, wie wir oben sahen, die Lebendigkeit des Glaubens darin ihre conditio sine qua non hat, daß sie ganz allein in Gott ihren Ursprung hat, weil die Versöhnungsgewißheit die Voraus-

setzung des Gehorsams gegen Gottes Willen ist, so kann man zusammenfassend sagen: der ursprüngliche Gesichtspunkt, von dem aus die Vorordnung der iustificatio vor der sanctificatio gefordert war, ist in der Lehre von der conversio im allgemeinen festgehalten.

b. Das ist also das bisherige Ergebnis der Erörterungen über das Verhältnis von iustificatio und sanctificatio, daß durch Reue und Glauben dem Menschen eine innerliche Lebendigkeit zuteil wird, die ein andersartiges Handeln, als vorher, ermöglicht. Die Fesseln des durch Unfreiheit bestimmten Willens sind zerbrochen, Gott selbst hat den Menschen zum lebendigen Glauben bekehrt. In diesem Glauben liegt eine starke lebendige Kraft, liegt die Möglichkeit zu einem — Gottes Willen zwar unvollkommen, aber doch mit Freuden erfüllenden — neuen Leben. Mit der Tatsache der Möglichkeit wird aber noch nicht die sittliche Betätigung des Christen wirklich. Es ist viel erreicht, wenn die Fesseln der Unfreiheit zerrissen sind, wenn die Unmöglichkeit des guten Werkes aus der Welt geschafft ist. Die Verwandlung aus einem gebundenen in einen befreiten Willen, aus einem Menschen, dem der Wille Gottes furchtbare Qual verursacht, in einen Menschen, der mit Vertrauen zu Gott aufschaut, alle diese eben beschriebenen Bewegungen im Innern des Menschen sind ethisch höchst bedeutsam, ja von entscheidender Wichtigkeit: die Güte des Baums ist immer die Voraussetzung der guten Frucht. Indessen es ist nun doch notwendig, zu zeigen, daß nicht nur die Möglichkeit des guten Werks im Glauben gegeben ist, sondern auch, daß das gute Werk zur Verwirklichung kommt. An sich wäre eine kirchliche Praxis wohl denkbar, die sich daran völlig genügen ließe, daß der Mensch zum Glauben gekommen ist und in steter Rückbeziehung auf dieses Wunder anbetend vor Gott allein sich beugt. Solches quietistische Ausruhen auf dem Glaubensbesitz lehnt aber Gerhard ab. Immer wieder betont er, daß zwischen iustificatio und sanctificatio, zwischen regeneratio und renovatio ein unlöslicher Zusammenhang bestehe (Aph. succ. XIV 54, VIII 1 ... perpetuo ac indissolubili nexu sint coniuncta). Gegenüber der katholischen Auseinanderreißung von fides und caritas, welche die fides rein zu einem Anerkennen des Dogmas degra-

diert und erst die caritas zu einer lebendigen inneren Bewegung macht, legt er auf die Verbindung beider den Ton (VII 242 ff). Die fides ist etwas Lebendiges in sich und trägt die Notwendigkeit in sich, neue lebendige Größen aus sich heraus zu erzeugen (VI 233). Der Glaube wird als eine Wurzel vorgestellt, die aus innerer Naturbestimmtheit einen Baum aus sich heraus wachsen läßt (VI 118, 239, 245, 233).[1]) Aus allen diesen Formeln, deren Bedeutung wir uns jetzt zu verdeutlichen haben, geht mit großer Klarheit hervor, daß es Gerhard nicht nur daran lag, den inneren Zusammenhang zwischen Glauben und neuer Sittlichkeit zu behaupten, sondern ihn auch näher auszuführen, ein klares Bild von diesem nexus zu geben (VI 245, VIII 3, 1, VII 140/1, conf. cath. 1514).

An zwei Stellen muß sich eine solche Verknüpfung, wenn sie überhaupt existiert, nachweisen lassen: einmal zwischen den objektiven Begriffen iustificatio und sanctificatio, sodann zwischen den subjektiven Begriffen fides und bona opera (nova oboedientia). In der Tat finden sich zwei Ausdrücke, die den Zusammenhang zwischen der neuen christlichen Sittlichkeit und dem Heilsglauben zum Ausdruck bringen: fructus spiritus sancti und fructus fidei sind die bona opera. Während im Begriff der fructus spiritus sancti auf die göttliche, supernaturale Herkunft der guten Werke gesehen wird, richtet der Begriff der fructus fidei auf die psychologische Verknüpfung sein Augenmerk (VIII 3).

α) Freilich der Ausdruck fructus spiritus sancti scheint gar nicht die Verknüpfung zwischen iustificatio und sanctificatio zu behaupten, sondern im Gegenteil in übertriebener Weise die Trennung zu betonen. Man kann wohl begreifen, daß iustificatio und sanctificatio als zwei hintereinanderliegende Erscheinungen gefaßt werden, daß vor einer Vermischung gewarnt wird, aber daß eine derart tiefe Scheidung gemacht wird, daß sogar die sanctificatio als eine ganz neue Lebensbewegung neu in Gott einsetzt, das scheint die Trennung zu sehr zu übertreiben, und

[1]) Tholuck, Kirchl. Leben II 42, hat sich merkwürdigerweise durch die richtig beobachtete Tatsache, daß (z. B. disp. 25—51) die Früchte, an denen der Herr die Seinen erkennen will, von der Orthodoxie primär auf die Lehre gedeutet seien, zur Ansicht bringen lassen, daß überhaupt die Vorstellung des christlichen Lebens als Glaubensfrucht fehle.

ein Zusammenhang zwischen Heilsgewißheit und Heiligung, zwischen Glauben und Werken auszuschließen. Man darf diese Beobachtung nicht unterschätzen. Sehr oft scheint es wirklich so, als ob die sanctificatio einfach als donum spiritus sancti auf eine Art magischer Inspiration zurückgeführt würde. Eine nähere Betrachtung dieses Gedankens macht es indessen wahrscheinlich, daß Johann Gerhard sich die Sache anders vorgestellt hat.

Man muß nämlich vermutlich das donum spiritus sancti im Zusammenhang der spirituales motus überhaupt betrachten. Wir haben schon oben gesehen, daß der heilige Geist das wirkende Prinzip der göttlichen Tätigkeit am Menschen ist. Von Natur ist dem Menschen die Sphäre der Offenbarung Gottes verschlossen. Nur Gottes Wort kann dem Menschen diese Sphäre öffnen, indem das Evangelium auf das Herz des Menschen erleuchtend und Glauben erweckend wirkt. Die Bewegungen, die dadurch im menschlichen Herzen entstehen, haben in Gott ihren Ursprung, im Geist Gottes ihre Wirkungskraft, sind deshalb spirituales motus, und zwar sind sie spirituales motus im Intellekt, sofern der heilige Geist das Licht der Erkenntnis der Offenbarungswelt im Herzen aufgehen läßt, und spirituales motus atque affectus im Willen und Herzen, sofern fiducia, gaudium usw. entstehen und den Willen zur iustitia spiritualis bestimmen. Das gesamte religiöse und sittliche Leben besteht aus spirituales motus (I 314); regeneratio und renovatio haben darin ihren Einheitspunkt, daß sie spirituales motus sind. Dabei bezieht sich die regeneratio nur auf die ersten Anfänge des Glaubens, jene ersten im Innern des Sünders entstehenden Bewegungen (V 154): aliud est regeneratio, aliud renovatio, licet sunt arctissime connexae; regeneratio fit per fidem et quidem solam, dagegen die renovatio umfaßt alle die anderen Bewegungen, die daraus folgen: novos illos spirituales motus in corde hominis renati per Spiritum sanctum accensos: illuminatio intellectus, fiducia, caritas, gaudium, liberatio a legis condemnatione, impulsio ad preces, vincula fidei, caritas Dei et proximi, consolatio usw. Der Begriff der spirituales motus aber umfaßt alle diese Bewegungen, von der fides an (VI 109) bis zu den novae vires voluntatis (V 127).[1]) Im Gesamt-

[1]) VI 318 wird regeneratio, vivificatio, adoptio in filios Dei, illuminatio und poenitentia als spir. motus bezeichnet; V 203 sancta cogitatio, bonum

begriff der spirituales motus wird somit die enge Zusammengehörigkeit zwischen religiösem und sittlichem neuen Leben zum Ausdruck gebracht. Insofern bilden religiöses und sittliches Leben eine Einheit, als beide auf göttlicher Einwirkung beruhen. Daraus ergibt sich also: Gerhard hat nicht bloß die Heilsfrage von der Frage nach der sittlichen Betätigung zu scheiden gewußt, sondern er hat auch ein lebendiges Bewußtsein davon gehabt, daß beim Christen religiöses Glaubensleben und sittliche Betätigung deswegen eine innere Einheit bilden, weil beide Lebensbewegungen aus einer Kraftquelle stammen, aus dem göttlichen Geist.

Diese Einheit geht aber noch weiter. Mit dem Ausdruck spirituales motus wird nämlich zugleich die Qualität dieses gesamten Lebens als eine einheitliche charakterisiert. — Der Mensch, auf den Gott mit seinem Geist wirkt, ist der natürliche Mensch, der durch die Erbsünde bestimmte karnale Mensch, affectus carnales beherrschen ihn: Haß gegen Gott, Mißtrauen, Selbstsucht, Weltsinn. Auf diesen qualitativ durch die caro bestimmten Menschen wirkt der göttliche Geist. Liebe und Vertrauen zu Gott entsteht; damit gewinnt der Mensch eine andersartige qualitative Bestimmtheit. Das, was ihm innerlich gegeben wird, ist göttliches Leben. Im Innern vollzieht sich eine Wandlung; eine göttlich-geistliche innere Richtung, entgegengesetzt der alten, wird begründet.[1]) Der Geist wirkt nicht mehr bloß von außen auf den Menschen, wie da, wo er durch Gesetz und Evangelium Reue und Glauben wirkt, sondern dadurch, daß er solche spiritualen Bewegungen wirkt, wird er zugleich ein Stück des Menschen selbst, er wird innere Potenz, formt sich den

---

propositum, pium desiderium. Taufe, Abendmahl und Kirche sind Mittel zur Erweckung der spirituales motus IX 148 ff, X 369, XI 15.

[1]) Vgl. zu diesem ethischen Gegensatz VI 113: carnalis iustitia pharisaica und spiritualis imperfecta oboedientia. Daß der heilige Geist wirklich ethisches Prinzip ist, zeigt deutlich Med. XXII sp. s. a coelesti curia mittitur ad sanctificandum: 1. spir. evangelii = vinculum illud, quo corda nostra uniuntur cum Deo; 2. precibus impetratur, ad preces impellitur; 3. spir. sanctitatis et concordiae = Sp. s. tales motus in homine efficit, qualis ipse est ... ille Spir. s. hominem efficit spiritualem, imbuit membra suavitate dulcedinis divinae et omnia membra ad obsequium Deo et proximo praestandum dirigit. Postille I 749 ff: Der Geist ist ein Geist der Liebe.

Menschen innerlich nach seiner Art.[1]) Das Christenleben als Ganzes steht in qualitativem Gegensatz zum Leben des natürlichen Menschen, ist wirklich ein neues Leben. Sofern es sich in der Beeinflussung des Menschen durch spirituales motus um die Begründung der spiritualen Gerechtigkeit im Gegensatz zur karnalen Beschaffenheit handelt, insofern ist dieser Vorgang eine einheitliche Lebensbewegung, die den Zweck der instauratio imaginis divinae hat.

Auf diesem Weg wird der Geist ein innerer Besitz des Menschen, sagten wir eben. Dieses Endergebnis wird mit dem Ausdruck donatio et inhabitatio spiritus sancti (VI 337, VIII 10) bezeichnet.[2]) Das Ergebnis der Arbeit des heiligen Geistes am Menschen — das soll dieser Ausdruck besagen — ist eine wirklich innere Gemeinschaft Gottes mit dem Christen.[3]) Diese Gemeinschaft aber ist nicht nur als eine vorausgenommene Seligkeitsgemeinschaft gedacht, sondern sie wird ethisch gefaßt. III 488, 477, 561, disp. 303, VII 244 betont: Christus vivit et habitat in alicuius corde, non est otiosus, sed efficax per caritatem et alia pietatis exercitia; sancta conservatio, bona opera, sancti motus, studium pietatis (VII 234, 244, VIII 100) folgen aus ihr. Ebenso wie sich das peccatum originale notwendig in den Aktualsünden äußert, so wirkt sich auch die spirituale Willensrichtung notwendig in guten Werken aus (V 127, 349); was

[1]) Wenn dieses Innerlichwerden des Geistes mit donum sp. s. bezeichnet wird, soll zweifellos zunächst eine Vermischung von sanctificatio und iustificatio gehindert werden. (Bei der iustificatio handelt es sich um eine Tat Gottes, die den Sünder annimmt, bei der sanctificatio um eine menschliche Beschaffenheit.) Auf der andern Seite wird aber mit dem Ausdruck donum sp. s. behauptet: jene Lebensbewegung, die durch die Erweckung des Glaubens im Menschen anfängt, beginnt ein neues Leben im Menschen, endet damit, daß der Geist zum bestimmenden Prinzip im Menschen wird.

[2]) VII 244: ubi Christus adest per gratiosam inhabitationem, habitat spir. s.; opera spiritus sind deshalb opera Christi = Christi vita, caritas usw.; inhabitatio spir. s. ist deshalb = inhabitatio Christi oder trinitatis; disp. 303, vgl. VIII 100: vere credentes Christo tanquam verae viti inserti vitam spiritualem ex ipso hauriunt et copiosos b. o. fructus proferunt, vgl. Postille I 96 ff., 159 ff.: durch den Glauben wird Christus geistlicherweise im Herzen geboren.

[3]) Die Einwände Ritschls (Gesch. d. Pi. II 22) gegen diese Lehre werden wir im 3. Kapitel näher ins Auge fassen.

innerer Besitz ist, kann sich und muß sich spontan, ungezwungen, innerlich frei äußern. Die Eigenart des Handelns aus dieser spiritualen Gesinnung heraus, die in der Gesamtarbeit des heiligen Geistes vom Beginn der ersten Glaubensfunken bis hin zur Schaffung eines neuen Willens entsteht, ist deshalb durch das Moment der inneren Freiheit bestimmt: renati spontaneo spiritu ducuntur iuxta interiorem hominem et libere serviunt Deo iuxta novitatem spiritus (V 205). Diese innere Freiheit des Handelns ist dadurch ermöglicht, daß durch den heiligen Geist, der jetzt im Innern des Menschen wirksam ist, eine ethische Gesamtrichtung geschaffen ist, die ganz von selbst aus sich heraus gute Werke entstehen läßt (V 208, VI 113, 140/1).[1]) Da nun der Geist, der im Menschen wirkt, göttlicher Geist ist, so können diese Werke auch nur göttliche Werke, d. h. Gottes Wesen und Gottes Willen entsprechende Werke sein; d. h. sind sie auch formal keine Gesetzeswerke, so stimmen sie doch materiell mit dem Gesetz überein[2]); — sie entspringen einem spiritualen Gehorsam (V 349) gegen das Gesetz. Solch ein innerlich freier, spontaner Gehorsam gegenüber dem Gesetz ist dadurch ermöglicht, daß das Gesetz dem Christen nicht mehr verdammend gegenübersteht, sondern daß die Aufhebung der condemnatio legis Freude an der Gerechtigkeit, Wohlgefallen an Gottes Willen (delectatio V 369), Liebe zum Gesetz entstehen läßt.[3]) So sind die Werke des Geistes wohl legis opera (VII 187), die neue christliche Freiheit ist keine effrenis licentia, keine libertas carnalis,

---

[1]) Iustitia, quae procedit ex renovatione Spiritus, coniunctam habet interiorem oboedientiam cordis, cum sit spontanea et voluntaria, non mercenaria (VI 113).

[2]) VII 187: renatorum opera sunt opera legis, quia spiritus sanctus renatis proposuit legem tanquam normam b. o.; VIII 14: Spir. ad legem credentes ducit et iuxta eius praescriptum opera ipsorum dirigit.

[3]) Hönnicke 90 vermißt im Anschluß an Ritschl Gesch. d. Pi. II 4 eine Vermittlung zwischen Gesetzesgeltung und innerer Freiheit. Für Gerhard war die Antinomie zwischen „Frucht des Geistes“ und „Gesetzeswerk“ nicht vorhanden, weil für den Wiedergeborenen, Erlösten das Gesetz nicht mehr als verdammende Forderung, sondern lediglich als Gegenstand des Wohlgefallens in Betracht kommt. Die Bedenken gegen diesen Freiheitsbegriff sollten anderswo liegen, nämlich darin, daß (vgl. 3. Kapitel) der oben skizzierte Freiheitsbegriff nur theoretische, aber keine rechte praktische Bedeutung hat.

sondern eine serva libertas (V 208), aber das gesetzmäßige Handeln des geistlichen Menschen ist eine innere Notwendigkeit, ist spontaner Art, ist innerlich frei: wie die Quelle ihr Wasser hervorsprudelt, so der Geist die guten Werke, weil eben durch den Geist im Menschen eine neue Willensrichtung begonnen ist, die sich nicht anders als in göttlich-geistlich-guten Werken äußern kann.[1])

Wenn diese Interpretation Gerhards richtig ist, dann ist nicht nur der Verdacht, die Zurückführung der sanctificatio auf den Geist werde den inneren Zusammenhang zwischen iustificatio und sanctificatio vernichten, unbegründet, sondern zugleich würde sich grade in jener Zurückführung zeigen, daß die Tiefe der reformatorischen ethischen Erkenntnis bei Gerhard gewahrt ist. Der ethische Sinn des gesamten Bekehrungswerkes wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß als sein Enderfolg die Begründung eines spiritualen Gehorsams bezeichnet wird, der ganz von selbst, frei, spontan Gottes Willen nachkommt. Indem das gute Werk als Geistesfrucht bezeichnet wird, wird es als Ergebnis einer guten Gesinnung verstanden, als organisch aus einer guten Wurzel herauswachsender Baum. Wir würden es also hier mit einer genauen Parallele zu jener im ersten Kapitel konstatierten tiefen ethischen Auffassung, die die Aktualsünde als Produkt der bösen Gesinnung des natürlichen Menschen ansah, zu tun haben. Auch an dieser Stelle würde es sich wieder bewähren, daß die Eigentümlichkeit der lutherischen Ethik darin besteht, daß sie Gesinnungsethik ist.

β) Der Eindruck, daß es Gerhard wirklich gelungen ist, die innere Verknüpfung zwischen iustificatio und sanctificatio deutlich zu machen, wird verstärkt, wenn wir die psychologische Verknüpfung zwischen fides und bona opera ins Auge fassen, wenn wir den Sinn der zweiten Formel, die wir oben nannten: fructus fidei näher zu bestimmen suchen.

---

[1]) Schlatter 61, Hönnicke 93, vermissen den positiven Begriff der „Vollmacht", die Großzügigkeit einer wirklichen Weltbesiegung, sicher (s. 3. Kapitel) mit Recht. Indessen rein negativ ist der Gerhardsche Freiheitsbegriff nicht. Gehorsam gegen Gott ist Gebundenheit an Gottes Willen, an kraftvolle Betätigung innerhalb der großen Ordnungen Gottes, die durchaus nicht, wie Schlatter meint, nur Stoff für den Gehorsam sind (vgl. 1. Kap.), sonst aber wertlos!

Die ethische Lebendigkeit des Glaubens ist von Gerhard immer energisch betont worden, vgl. disp. 287: zwei Seiten am Glauben werden unterschieden, eine, beneficia Christo sibi applicans, cum solo Deo agens, in conscientiae angoribus et in terroribus fiducia misericordiae divinae in Christo propositae = fides iustificans; die andere per dilectionem et omnis generis bona opera (invocatio, patientia, humilitas etc.) sese exserens, ac pro summo beneficio gratuitae peccatorum remissionis Deo sese gratum praestans, cum proximo agens, fores progreditur et instar frugiferae arboris varios bonorum operum fructus proferens = hominem iustificatum esse demonstrat.[1]) Es handelt sich jetzt um die Frage: wie begründet Gerhard diese Behauptung? Wie motiviert er es, daß der Glaube neben seiner auf Gott gerichteten Seite auch eine nach außen gerichtete hat? Welche innere Notwendigkeit treibt den Glauben zum guten Werk? Nur, wenn der Nachweis gelingt, daß der Glaube seiner Natur nach nicht anders kann, als in guten Werken sich äußern, nur dann ist jene behauptete Einheit zwischen Glauben und gutem Werk auch bewiesen.[2])

Die Erörterung über die Notwendigkeit der guten Werke beginnt damit, daß zwei Theorien, die diese Notwendigkeit begründen wollen, abgelehnt werden. Erstens wird die katholische Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und guten Werken abgelehnt, die die guten Werke als heilsnotwendig bezeichnet. Warum dies geschieht, ist nach dem bisherigen ohne weiteres klar. Zweitens wird ebenso ein deterministischer Standpunkt, der die guten Werke einer coactio involuntaria und vis maior entspringen läßt, abgewiesen. Damit wäre dem guten Werk der Charakter einer sittlich selbständigen Handlung genommen. Demgegenüber wird eine zweifache necessitas behauptet; einmal wird gesagt, eine necessitas debiti (= mandati) divini treibe zum

[1]) Vgl. auch VII 29 duplex fidei *ἐνέργεια*, una, quae in Christo mediatore recumbit, altera, quae per caritatem operat (VI 118, VII 146, 239).

[2]) Das vorliegende Problem ist von Gerhard an zwei Stellen behandelt: 1. in den loci unter dem Titel: de necessitate bonorum operum VIII 16 ff. 2. in der schola pietatis I und den disputationen 383—409 unter der Frage nach den causae impulsivae, den treibenden Motiven des sittlichen Handelns. Wir verknüpfen beide Darstellungen.

guten Werk: Gott will sie; — sodann: es ist ein Selbstwiderspruch mit dem Begriff des Glaubens, wenn keine Werke aus ihm folgen (necessitas consequentiae et immutabilitatis). Diese doppelte necessitas gilt es nun näher zu erläutern.[1])

aa) Das erste Argument Gerhards hängt sichtlich mit der entscheidenden Stellung des Gesetzes in seiner religiösen Gesamtanschauung — Gottes Wille ist ewig und absolut gültig — zusammen. Diese entscheidende Stellung hat der Wille Gottes auch für den Christen. Das hat zunächst darin seinen Grund, daß der Christ durch sein Christsein nicht aufhört, Kreatur zu sein. Für alle creaturae aber gilt als Grundnorm ihres Verhaltens der Wille Gottes, für die creaturae rationales speziell der Dekalog. Deshalb gilt auch für die renati dieses Gesetz, weil die renati nicht aufhören, Gott gegenüber in einem Dienstverhältnis zu stehen. Dieses Verhältnis nun hat zweitens sogar durch das Evangelium nicht nur keine Lockerung, sondern sogar noch eine Verschärfung erfahren; wir sind aus Gegenständen des göttlichen Zornes filii beneplaciti Dei geworden. Aus dem Stand der Knechtschaft sind wir in den Stand der Kindschaft eingetreten. Das normale Verhältnis des Kindes zum Vater aber ist ebenfalls durch den Begriff des Gehorsams gegen den Willen des Vaters, des Dienstes charakterisiert. Da nun der Wille des Vaters im Gesetz ausgesprochen ist, so ist mit der Kindschaft auch die Verpflichtung zum Gesetzesgehorsam unmittelbar gegeben. Damit, daß Gott den Menschen in seiner Gnade für gerecht erklärt und die Sonne der väterlichen Gnade über ihn scheinen läßt, wird die sittliche Gehorsamsverpflichtung fester, innerlicher begründet, sofern nicht mehr ein knechtischer Gehorsam erzwungen, sondern ein kindlicher, aus dem Vertrauensverhältnis

[1]) Die Lehre von den guten Werken war, besonders wegen des katholischen Vorwurfes, man leugne die Notwendigkeit der b. o. (vgl. Conf. cath. 1513), außerordentlich wichtig. Man kann sich aber bei den Erörterungen Gerhards dem Eindruck nicht verschließen, daß eine gewisse innere Unsicherheit zu einer systemlosen Häufung von allen möglichen causae und necessitates geführt hat. Die durchgearbeitete Klarheit der sonstigen loci vermißt man hier: das ganze Lehrstück ist noch im Werden, zeigt deshalb nicht die sichere Ruhe der centralen loci. Trotzdem kann man leicht das Vielerlei auf diese zwei durchschlagenden Gesichtspunkte zurückführen, die wohl überall irgendwie vorgeschwebt haben.

hervorwachsender Gehorsam im Innern des Menschen zu spontanem Entstehen gebracht wird. Die satisfactio Christi findet nicht darin ihr Ziel, daß der Christ etwa durch das Eintreten Christi vom Gehorsam, vom Tun des Willens Gottes, dispensiert würde, sondern darin, daß Christus ihn von der maledictio legis befreit (sch. p. III 1 ff.), daß also dem gläubigen Sünder nicht mehr der Zorn Gottes droht, und zweitens darin, daß er durch die stellvertretende Ableistung der oboedientia activa dem Christen die Möglichkeit verschafft, auch bei unvollkommenem Gehorsam mit fröhlichem Gewissen und herzlichem Vertrauen zu Gott leben zu können; die Gehorsamsverpflichtung selbst aber wird durch das damit begründete Kindschaftsverhältnis verstärkt.[1]) In der filialis dilectio erga patrem ist die Notwendigkeit des Gehorsams gegen das ganze Gesetz unmittelbar gegeben. Demgemäß führt Gerhard (VIII 19 ff). folgende causae zu den bona opera an: 1. Gottes ewigen Willen (mandatum Dei), daß man gute Werke tun soll; 2. das kreatürliche Verhältnis zu Gott: Deus est creator et Dominus, nos creaturae et servi; aequum igitur est, ut oboedientiam ipsi praestemus; 3. das christliche Kindesverhältnis: Deus est pater, nos filii. Der Gläubige befindet sich in einem Abhängigkeitsverhältnis Gott gegenüber. Das Handeln des Gläubigen muß sich also nach dem Willen Gottes (VIII 18) richten, dem der Gläubige sowohl als Mensch (qua servus), wie als Christ (qua filius) zu gehorchen hat. Der Wille Gottes ist die Norm; die Stellung des Menschen gibt an, warum er ihr zu gehorchen hat.

Alle übrigen causae nun, die Gerhard für die Notwendigkeit der guten Werke aufzählt, lassen sich im wesentlichen auf diese drei Momente reduzieren. Die causae teilt G., der alten Einteilung der Pflichten folgend, ein in solche, die sich auf Gott, auf den Nächsten und auf das eigene Ich beziehen. Innerhalb der 1. Kategorie sind die drei obengenannten causae vorausgestellt. Dann folgt das 4. Motiv, Gott hat uns erlöst, damit wir gut handeln sollen (Luc. 1,74, 2. Cor. 5,15). Gottes Liebe in Christi Tod zwingt uns zu dankbarer Vergeltung, Gottes Zorn

[1]) Der Vorwurf von Schwarz St. Kr. 1850 1, als ob die oboedientia activa unethische Konsequenzen nach sich ziehe, beruht deshalb auf einem Mißverständnis dieser Lehre.

in Christi Tod zeigt uns die Schwere der Sünde und bringt uns also zum Haß gegen die Sünde. Diese Motive erhalten ihre Verpflichtungskraft durch das Kindesverhältnis, das Verhältnis des Erlösten zum Erlöser. Wenn 5. verlangt wird, daß der Mensch um Gottes Ehre willen gute Werke tun soll, und 6. Rücksichtnahme darauf, daß schlechter Wandel den Christenstand als Ganzes kompromittiere, so haben diese Motive innerliche Verpflichtungskraft ebenfalls nur unter der Voraussetzung, daß der Gläubige an den Willen Gottes gebunden ist. Auch die Anführung des Beispieles Christi (7.) kann keinen anderen Sinn haben, als den, daß das Bild Christi das normale Verhältnis zwischen Gott und Mensch in unüberbietbarer, idealer Verwirklichung zeigt und deshalb den Weg zu einer ähnlichen, annähernden Verwirklichung zu weisen im Stande ist. Das Verhältnis zum Nächsten bietet insofern causae zur sittlichen Betätigung dar, als der Nächste kraft seiner Zugehörigkeit zur societas humana und zum corpus mysticum Christi Hilfe beanspruchen kann. Nur scheinbar tritt hier ein gänzlich neues Motiv auf. Der Tatbestand nämlich, das in der menschlichen Gemeinschaft jeder auf die Unterstützung des andern angewiesen ist, geht auf die von Gott geschaffene Naturorganisation zurück. Die Verpflichtung zur Aufrechterhaltung und zur Vollziehung dieses gottgewollten Verhältnisses zum Nächsten ergibt sich demgemäß ebenfalls aus der allgemeinen Gehorsamsverpflichtung des Christen gegen Gottes Willen. Die übrigen causae lassen sich noch deutlicher auf jenes einfache Grundverhältnis reduzieren. Die Erinnerung daran, ein gutes Beispiel zu geben, Ärgernis zu verhindern, durch Wohltun anderen die Größe des christlichen Glaubens zu beweisen, wirkt als verpflichtendes Motiv nur bei dem, der die Gehorsamsverpflichtung, die in seiner Kindschaft liegt, anerkennt. Im Verhältnis zum eignen Ich schließlich gilt es, in guten Werken die Neuheit des neugewonnenen Lebens zu bewähren, d. h. eben nichts anderes, als das Kindesverhältnis nach außen hin sichtbar zu offenbaren, und damit zugleich den Wahrheitsbeweis der Berufung vor dem Forum des eignen gläubigen Selbstbewußtseins zu führen (vocationem firmam facere). Wenn dann schließlich noch die Furcht vor Strafe, vor der amissio gratiae und excussio spir. sancti et fidei, und der

Wunsch, praemia spiritualia et corporalia zu gewinnen, als Motive zur sittlichen Betätigung angeführt werden, so haben alle diese Motive ihren eigentlichen Verpflichtungsgrund nur im engen Verhältnis des Gläubigen zu Gott. — Ebenso läßt sich an der Tafel, welche die verschiedenen necessitates b. o. aufzählt, zeigen, wie wenig auf eine wirklich systematische Gliederung geachtet ist, wie sich vielmehr alles auf den einen Punkt reduzieren läßt: als Gottes Knecht und Gottes Kind muß der Mensch Gott gehorsam sein. Wenn nämlich Gerhard im Anschluß an die Reformatoren eine necessitas mandati (decalogus exigit studium bonorum operum), eine necessitas debiti (Deo ut creatori, redemptori et sanctificatori debemus filiale obsequium, proximo omnis humanitatis studium et dilectionis officium), eine nec. ordinis (quod perpetuus manet iustitiae ordo, ut creatura rationalis creatori oboediat), eine nec. consequentiae (quia fidem bona opera sequuntur), und eine necessitas hypotheseos (nisi velimus fidem excutere, gratiam Dei amittere, poenas vitare usw.) nebeneinanderstellt, so liegt nur scheinbar eine Fülle von Gesichtspunkten vor. Die necessitas mandati ist nämlich nur necessitierend, sofern sie auf der necessitas debiti beruht. Weil der Mensch Gott gegenüber debitor ist, deshalb ist er an das mandatum Dei gebunden. Die necessitas ordinis ist nur ein anderer Ausdruck für die necessitas debiti. Die necessitas hypotheseos schließlich ist lediglich eine Folge der nec. debiti, sofern da, wo die nec. debiti nicht vollzogen wird, die Voraussetzung nichtig wird, der Glaube verloren geht. Tatsächlich gibt es (wenn man die necessitas consequentiae, daß es ein Selbstwiderspruch mit dem Begriff des Glaubens ist, wenn er keine guten Werke aus sich heraustreibt, als eine Schlußfolgerung aus der These, daß der Glaube gute Werke tun muß, ansieht), nur eine necessitas, die necessitas debiti (sive mandati). Im Verhältnis des Gläubigen zu Gott liegt unmittelbar die Notwendigkeit, daß er sich gehorsam gegen Gott beweist, er ist ja sein von ihm geschaffenes Kind: Gott ist sein Schöpfer und Vater.

In dieser Bestimmung des Willens Gottes als maßgebender Norm für das christliche Leben offenbart sich die tiefe Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, von der die Orthodoxie beherrscht ist. Gott hat darüber zu bestimmen, was der Mensch tun soll. Der

Mensch darf sich nicht selbst die Art aussuchen, wie er Gott dienen will. Alles Menschenwerk ist null und nichtig. Da durch die Erbsünde des Menschen Verstand mit Finsternis erfüllt ist, muß jede sittliche Norm, die der Mensch sich etwa selbst aussuchen will, jede *ἐθελοθρησκεία* zur nur noch größeren Sünde führen, weil zur Übertretung des Willens Gottes. Der Mensch muß es deshalb bei Gott lernen, was er wirklich zu tun habe. Gott allein bestimmt die Norm des Handelns. *ἐθελοθρησκεία* ist Majestätsverletzung Gottes (disp. 308).[1]) Der Satz vom tertius usus legis macht grade durch seine Polemik gegenüber einer anthropozentrischen Ethik, die von der guten Meinung, der Größe des Kraftaufwands, der Stärke des Verzichts die Sittlichkeit einer Handlung abhängig macht, klar, daß der Mensch als Christ einer Ordnung zu gehorchen hat, deren Gesetze Gott, nicht er selbst gibt. Darin liegt ein tiefes Wahrheitsmoment: die Formel vom tertius usus legis sagt deutlich, daß der Mensch über sein eignes kleines Leben hinausgeführt wird, wenn er in Gottes Reich eintritt, daß neue Maßstäbe, eine neue Ordnung ihn bestimmen. Eine andere Welt, als die Welt natürlicher Wünsche und Willensziele wird im Menschen lebendig, wenn er von Gott in seine Gemeinschaft gezogen wird, die Welt des Willens, der Ordnungen Gottes bestimmt ihn innerlich.

Bedenklich ist nun allerdings die imperativisch-gesetzliche Form der Norm des Christen. Damit wird die Gefahr nahegelegt, daß überhaupt die lutherische Ethik zu einer Gesetzesethik wird. Da das Gesetz immer nur als Zusammenstellung einzelner Forderungen denkbar ist, so kann der Mensch leicht zu dem Gedanken kommen, diese einzelnen Forderungen ließen sich durch einzelne gute Werke erfüllen.[2]) Ein Zurücksinken auf die

[1]) Deshalb wird sehr oft ein uns etwas sonderbar anmutender Gedanke scharf betont (vgl. z. B. disp. 299), daß deshalb der Glaube Voraussetzung des guten Werkes sei, weil nur der Glaube als notitia voluntatis dei weiß, was Gott will.

[2]) Hönnicke meint z. B. 83, die Dogmatiker seien dieser Gefahr erlegen. Indessen hat H. durch die Anordnung seiner sonst zutreffenden Darstellung den gesetzlichen Gesichtspunkt zu sehr in den Mittelpunkt gestellt. Erst bespricht er die Dankbarkeit als Motiv, dann das Gesetz als Norm, darauf die daraus folgende Rechtlichkeit des rel. Verhältnisses und den Eudämonismus, und dann erst bespricht er die Notwendigkeit der guten Werke!

heteronom-gesetzliche Moral des Katholizismus wird dann unausbleiblich. Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung, daß bei Gerhard gerade die Einheit zwischen Gesinnung und Handlung die ethische Grundformel sei, wird in Frage gestellt.

Indessen, wenn wir die Aufgabe näher ins Auge fassen, dem näher nachzuforschen, inwiefern in diesem Kindesverhältnis des Gläubigen das Motiv zum Gehorsam liegt, dann werden wir sehen, daß tatsächlich wenigstens der Versuch gemacht wird, auch an dieser Stelle über eine reine Gesetzlichkeit hinauszukommen und die inneren Verpflichtungsgründe zum Gehorsam nachzuweisen.

Der Gläubige ist im Besitz der trostvollen Gewißheit, daß er Sündenvergebung hat, daß er nicht mehr unter dem Zorn Gottes steht, sondern zu einem Kind Gottes geworden ist. In dieser trostvollen Gewißheit liegt sofort die innere Verpflichtung begründet, dem Gott, der in so unverdienter Weise dem Gläubigen Gutes schenkt, sich dankbar zu erweisen. Gerhard kann sich gar nicht genug darin tun, immer wieder diese Dankbarkeitsverpflichtung zu betonen, die in der Erlösung liegt: nobis in novo testamento longe maius beneficium Deus per filium suum praestitit, qui sua passione et morte ex regno satanae nos liberavit (V 254). Der Hinweis auf Christi Leiden (VII 244), auf die Größe der Sünde und die noch gewaltigere Größe der Barmherzigkeit Gottes, auf die Gewalt des Zornes und die noch größere Gewalt der Liebe, kehrt so oft wieder, daß es völlig aussichtslos wäre, alle diese Stellen hier zu notieren (V 300, VI 115 195, VII 53, 317, 205, VIII 4 usw.). Diese Dankbarkeit gründet sich aber gar nicht bloß auf die Erlösung, sondern überhaupt auf alle Taten Gottes. In einer allerdings wenig ansprechenden Weise wird schola pietatis I 45—184 das ganze Wirken Gottes zur Begründung der Dankbarkeitsverpflichtung herangezogen. Gott hat uns erschaffen, er erhält uns täglich; darum ist es billig, daß wir, die wir gänzlich abhängen von der göttlichen Barmherzigkeit, unser ganzes Leben ihm weihen. Er hat uns erlöst, indem er das Böse vernichtet hat (Sünde, Zorn, Gesetzesfluch, Gewissensanklage, Satansherrschaft, ewiger Tod), und das Gute wiederhergestellt hat (vollkommene Gerechtigkeit, Versöhnung mit Gott, gutes Gewissen, Gebetsgeist, ewiges Leben).

Sollte uns das alles nicht zum Dienste im Reich Gottes in Heiligkeit und Gerechtigkeit veranlassen? Zu dem Zweck hat ja Christus durch die Wegnahme der Sünde den Menschen wieder gut gemacht, auf daß der Mensch die Endursache seiner Erschaffung, die Gottseligkeit, erreiche. Gott hat uns erwählt; darum müssen wir ihm dankbar sein und unsere Erwählung festigen. Er hat uns mit geistlichen Gaben aller Art beschenkt, mit Wort und Sakrament, damit, daß er uns gerecht machte und in das Kindschaftsverhältnis aufnahm; dazu kommen noch besondere Wohltaten aller Art, Reichtum, Gesundheit, Verstand usw. Alles verdanken wir ihm. Deshalb gilt es, ihm sich in Dankbarkeit gehorsam zu erweisen, d. h. seinen Willen zu tun, das Gesetz zu halten. Damit ist ein innerer Verpflichtungsgrund zum Gehorsam angegeben; in die Gesinnung des Christen, in den Glauben selbst, ist das entscheidende Motiv zum Gehorsam gelegt.[1]) Das Gesetz ist nicht mehr etwas Fremdes; sondern es ist dem Gläubigen ein inneres Herzensbedürfnis, das Gesetz, den Willen dessen, dem er alles verdankt, zu erfüllen.

Die Aussage, daß Dankbarkeit den Christen zum Gehorsam innerlich verpflichte, würde jedoch ein Mißverständnis nicht ausschließen, das den Wert der lutherischen Ethik in Frage stellen könnte. Es kann nämlich so scheinen, als ob der Gehorsam des Christen den Charakter der Gegenleistung habe, als ob der Gedanke ihn bestimme: ich habe viel empfangen, deshalb muß

[1]) Schlatter 55 beschreibt in sehr feiner Weise die Tiefe der Dankbarkeitsverpflichtung, aber er meint, es komme doch nicht genügend zum Ausdruck, daß unser Elend nicht gehoben ist, so lange es noch unter der Unwilligkeit zum Handeln leidet. Indessen die Verpflichtung zum dankbaren Gehorsam gilt ja gerade für den Christen, für den Erlösten, für den die Freude am Gesetz Grundstimmung ist. Der Schlattersche Maßstab zeigt sich somit hier — wie auch sonst oft — nicht gerecht genug. Allerdings will wohl Schlatter in seinem ganzen Buch nur die Forderungen einer modernen christlichen Ethik im Gegensatz zum reformatorischen Standpunkt darlegen, also gar nicht so sehr Darstellung, als Kritik geben. Er wird darin Recht haben, daß wir eine aggressivere, freiere Haltung verlangen, als die etwas passivruhige Art der Orthodoxie. Ich glaube jedoch, daß die unruhige Kulturseligkeit einer modernen humanen Ethik und der geschäftsmäßige Pietismus unserer Tage einen Rückgang zur tiefen Innerlichkeit der reformatorischen Ethik nötig hat; sonst verlieren wir unter dem Einfluß der sozialen Phrase die innere Kraft. Jedes Geben setzt ein Empfangenhaben voraus.

ich viel zurückgeben. Ein derartiges Motiv würde mithin Gott und den Menschen auf gleiche Linie stellen und eine Art von Verdienstethik, wenigstens von Leistungsethik, hervorrufen. Wir müssen deshalb den Gedanken der Dankbarkeitsverpflichtung noch näher bestimmen, müssen versuchen, die innere Wurzel der Dankbarkeit aufzudecken. Jener Gedanke, als ob es sich im christlichen Gehorsam um eine Gegenleistung handle, wird nämlich sehr energisch abgelehnt. Das eigne Tun des Christen hat gegenüber den gewaltigen Gottestaten am Christen gar keine Bedeutung. Gottes Gnade hat den Sünder völlig ohne sein Verdienst angenommen und macht ihn dabei zu seinem Schuldner, zu seinem unendlichen Schuldner. Selbst wenn der Mensch alles tun würde, was er sollte, würde dennoch das Urteil gelten: servus inutilis est. Eine unendliche innere Verpflichtung, die niemals die Grenze des Schuldigen überschreiten kann, weil schlechterdings alles Gott verdankt wird, gibt der Dankbarkeit des Christen den Zug der Demut und läßt es nicht zu, daß jemals Stolz auf eigne Leistungen entsteht, weil jede, auch die größte menschliche Tat, gegenüber Gottes Taten nur ein Stammeln bleibt: quicquid boni agimus, illud omne iam antea Deo debitum est iure creationis, redemptionis et sanctificationis. Deus omnia corporis membra, omnes animae vires nobis dedit. Ergo omnia illa ad servitium Dei conferre iure creationis tenemur. Filius Dei nos liberavit et in regnum gratiae transtulit. Ergo totis viribus in ipsius regno servire tenemur. Spiritus sanctus nos regeneravit et renovavit. Ergo bona opera, cum sint fructus spiritus, Deo potius nos debitores constituunt, quam ut nobis Deum debitorem faciant (VI 310 vgl. VIII 106, 41, 327).[1]) Die Motive der Dankbarkeit und der Schuldigkeit liegen derart in einander, daß das demütigende Gefühl des unendlichen Schuldigseins durch das kindliche Gefühl vertrauender Dankbarkeit

[1]) Insbesondere knüpft sich die demütige Dankbarkeitsverpflichtung an die größte aller Gnadengaben, die Taufe, an: IX 159 . . gratos praestemus militando bonam militiam in vita, in vocatione, in cruce. Unter ausdrücklichem Hinweis auf Tertullian (IX 317, VIII 328) betont G., daß die Getauften sich Gott verpflichten: sub vexillo Christi contra Satanam strenue pugnant. Insbesondere das öffentliche Bekenntnis zu Christo (III 586, VII 253) ist ein Gegenstand solcher Verpflichtung.

den Zug kindlich-demütigen Gehorsams gewinnt:[1]) toto corde nos coram Deo humiliamus, ut agnito morbo ad medicum Christum suspiremus, et de hac miseria liberari petamur (IV 369 V 80). Diese demütige Gesinnung, die sich im Angesicht der eignen Schuldigkeit der menschlichen Kleinheit und der göttlichen Größe bewußt wird (V 255), ist die Wurzel des echten Gebets, das seine Erfüllung dem Willen Gottes demütig überläßt (VII 182), ist insbesondere auch die Wurzel einer ruhigen und treuen Pflichterfüllung in den Werken des Berufs, die den Erfolg demütig in Gottes Hand stellt (V 338).

Es leuchtet ein, daß eine solche Dankbarkeit, die vom Gefühl ewiger absoluter Schuldigkeit begleitet ist, nicht bloß äußerlich von der iustificatio zur renovatio überleitet, sondern ein unmittelbar im Glauben liegendes Motiv ist, alles Empfangen sofort in demütiges Gehorchen umzusetzen.

Die ethische Bedeutsamkeit nun dieser Dankbarkeit kommt insbesondere darin zum Ausdruck, daß die Unendlichkeit der göttlichen Gnade, für die wir dankbar zu sein verpflichtet sind, das Auftauchen des Verdienstgedankens im Subjekt ausschließt.[2]) Weil der Christ als zur Dankbarkeit Verpflichteter die Unendlichkeit der göttlichen Gnade anerkennt, eben deshalb erkennt er damit auch an, daß es für ihn schlechthin unmöglich ist, ein Verdienst zu leisten, d. h. etwas zu tun, was er nicht schuldig wäre. Zum Begriff des Verdienstes nämlich gehört nach VIII 103 (121 ff., 80—168), 1. daß eine Handlung sit nostrum, 2. indebitum, 3. utile ei, cui praestatur, 4. pretio aequalis illi, quod redditur. Wenn man diese Merkmale mit dem, was nach lutherischer Auffassung das Grundverhältnis zwischen Gott und Christ verlangt, vergleicht, so sind alle vier Merkmale unpassend. 1. Alles Gute, was wir tun, ist ein Werk Gottes und des heiligen Geistes, der

[1]) So richtig Hönnicke 79: „Bei der Stimmung der Dankbarkeit tritt an Stelle der natürlichen selbstischen Gesinnung die Demut.“ Es fehlt aber die Erkenntnis, daß damit das meritum verworfen ist.

[2]) Der Verdienstgedanke ist also nicht nur empirisch ein Unding, sofern der Mensch unter der Sünde geknechtet ist und auch der Christ unvollkommen bleibt, er ist nicht nur ein Angriff auf Gottes Ehre, sofern die Einzigartigkeit des Verdienstes Christi durch ihn in Frage gestellt wird, sondern er kann auch subjektiv keine Rolle spielen: die Grundstimmung der demütigen Dankbarkeit schließt das aus.

in uns wirkt. Alles haben wir empfangen. 2. Wir sind dadurch daß Gott uns geschaffen, erlöst und geheiligt hat, Gottes Schuldner. Unsere Dankbarkeitsverpflichtung ist unendlich. Alles, was wir tun, ist Abtragung der Schuld, die wir ihm gegenüber haben: es gibt schlechterdings keine Möglichkeit eines überpflichtigen Handelns. 3. Und eben deshalb, weil wir ganz von Gott abhängen und ganz an ihn in Dankbarkeit gebunden sind, ist es völlig unmöglich, daß wir ihm etwas nützen. 4. Aus der Tatsache schließlich, daß Gott uns gegenüber unendlich erhaben ist, folgt, daß alles Tun Gottes durch ganz andere Größenverhältnisse bestimmt ist, als unser Tun. Somit folgt aus der lutherischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Christen die Unmöglichkeit des Verdienstes. Dieses Verhältnis ist nicht dadurch charakterisiert, daß Gott und Mensch als zwei relativ selbständige Größen einander gegenüberstehen; in diesem Fall wird immer die Tendenz vorwiegen, den Menschen möglichst als selbsttätige Kraft zu beschreiben und ihn dahin gelangen zu lassen, daß er als tugendhafter, guter Mensch von Gott anerkannt wird; der Begriff der Freiheit, der Tugend, des Verdienstes wird in den Mittelpunkt gestellt; wie ein Arbeiter zum Arbeitsherrn, eine Sklave zum Hausherrn sich stellt, so ist hier das Verhältnis zwischen Gott und Christ als eine Art Kontraktverhältnis zwischen zwei selbständigen Personen gedacht. Ganz anders Gerhard: Das Verhältnis des Christen zu Gott ist ein sittliches Gemeinschaftsverhältnis; — sein Abbild ist das Verhältnis des Kindes zum Vater. Der Vater ist der Gebende, deshalb innerlich den anderen Verpflichtende, das Kind ganz das Empfangende, deshalb durchweg Verpflichtete. In einem solchen Verhältnis haben jene obengenannten Begriffe, insbesondere der Begriff des Verdienstes, keinen Platz, besonders, wenn man in Betracht zieht, daß die Tatsache, daß der Christ sich als Kind fühlen darf, durchaus nicht auf irgendwelchen eigenen Qualitäten, sondern rein auf der Gnade Gottes ruht. — Wir sehen somit, daß die Gehorsamsverpflichtung des Kindes gegen den Willen des Vaters tief begründet ist, daß somit von einer eigentlichen Heteronomie in der Gerhardschen Ethik nicht geredet werden darf.

Selbst in der Behandlung des Lohnproblems zeigt Gerhard,

daß er die Höhe dieser ethischen Erkenntnis zu wahren sucht. Dies Problem war besonders schwierig. Die katholische Polemik wandte gegen die Leugnung des meritum ein, daß die Bibel von praemium und merces rede; da, wo von Belohnung die Rede sei, werde aber zweifellos ein Verdienst vorausgesetzt.

Joh. Gerhard sucht nun in seiner Antwort auf diesen Einwand (VIII 80ff.) unter Ausscheidung des Verdienstbegriffs den Lohnbegriff festzuhalten: retributionem illam accidentalium praemiorum, quam bonis renatorum operibus sive in hac (corporalia praemia), sive in altera vita (spiritualia praemia) fieri concedimus, gratuitam esse adserimus, ita ut renatis illa praemia obtingant non ob dignitatem, perfectionem et meritum aliquod operum, sed ex gratuita Dei misericordia, cui cum bona piorum opera per et propter Christum, in cuius fide facta sunt, quamvis imperfecta et immunda sint, placeant ac probentur, ipse praemiis se ea remuneraturum ex gratia promisit. Diese theoretische Lösung der Lohnfrage geht von dem Satz aus, daß auch der Christ nicht imstande ist, gute Werke zu tun, da Gott die Unreinigkeit des Herzens und die Handlung als Einheit wertet; daß man aber bei dem Christen insofern von guten Werken sprechen kann, als Gott propter iustitiam imputatam Christi die ganze christliche Person als gut ansieht und deshalb auch seine Werke; aber dieses „Ansehen" ist nicht irgendwie in der Person selbst begründet, sondern allein in der unverdienten Gnade Gottes. Daß Gott dieses Gnadenwerk am Christen segnet, ist selbstverständlich; solche praemia entstammen aber rein der Gnade Gottes, nicht irgendwie dem Verdienst des Menschen (vgl. auch VIII 140). — Diese theoretische Lösung umgeht die vorliegende Schwierigkeit sehr geschickt. Allerdings kann man nicht sagen, daß Gerhard die Konsequenz der tatsächlich auch von ihm vollzogenen Zusammenordnung von merces oder praemia und bona opera praktisch völlig vermieden hat, die Konsequenz nämlich, daß die Aussicht auf Lohn als Motiv verwertet wird. An manchen Stellen wird vielmehr die Idee des zukünftigen Lohnes als Motiv energisch geltend gemacht, besonders in den loci de novissimis, vgl. XX 376 quae et qualia in vita aeterna exspectanda sint praemia, iuxta scripturae ductum explicandum, ut ad illius desiderium et verae pietatis studium magis exite-

mur.[1]) Wir werden im dritten Kapitel die Hauptursache dieser Hereinbeziehung der eudämonistischen Motive (vgl. VIII 22 Rücksicht auf das Fleisch) näher kennen lernen. Jedoch kann man nachweisen — und das ist wichtig —, daß Gerhard die prinzipielle Erkenntnis der ethischen Gefährlichkeit eudämonistischer Motive in vollem Maße besessen hat. An verschiedenen Stellen finden sich klare Aussagen über den Gedanken, daß gute Werke nicht im Hinblick auf den Lohn getan werden dürfen (VIII 22, 155 Conf. cath. 1565 vgl. auch disp. 301 ff. und Postille I 298 ff., bes. 309 in einer Predigt über die Arbeiter im Weinberg: Wer in seinen Werken Lohn sucht, der dient nicht Gott, sondern ihm selbst; lauterlich um des Befehles Gottes willen, aus innerer Liebe zu Gott, der das Böse hasset und das Gute liebt, soll man Gutes tun). VIII 22 begründet diesen Gedanken, nachdem eben von der Rücksicht auf den Widerstand des Fleisches die Rede war, mit einem energischen tamen aus dem Kindesverhältnis heraus: caritas non est mercenaria. Denn — so sagt 155 — filius non obtemperat parentibus intuitu mercedis, sed ex corde sincero et filiali; zum spiritus spontaneus solcher herzlichen Liebe gehört aber vor allem, daß das gute Werk weder durch den Blick auf die Strafe erpreßt, noch durch den Blick auf den Lohn herausgelockt wird. Schließlich liegt es im Wesen des Guten, wie es schon von der antiken Ethik richtig anerkannt ist, daß die virtus um ihrer selbst willen getan

[1]) XX 284 ff. est vita aeterna omnium beneficiorum Christi coronis — eiusdem meditatio est saluberrimum adversus peccata *προφυλακτικὸν*, et ab impietate avocamentum efficacissimum, bene agendi *ὁρμητήριον*, et ad impietatem excitamentum . . . incumbit enim ecclesiae ministris, non tantum comminationibus poenarum infernalium a peccatis homines avocare, sed etiam promissionibus praemiorum coelestium ad bene agendum et mala patienter ferenda eos invitare; vgl. auch VIII 199: quisquis est vere christianus, expendat quotidie causas, propter quas bona opera sunt necessaria, ac dum tempus habet, operetur bonum ad omnes; Deus exigitea a nobis severissime, habet grata et accepta benignissime, remuneratur largissime; ergo convenit nobis illud studium obsequentissime. So auch VIII 24: docemus et urgemus legem, repetimus promissiones et comminationes, item exempla praemiorum et poenarum in scriptura proposita, quibus homines excitamus, hortamur, invitamus adeoque impellimus ad bona opera, proponimus auditoribus nostris causas longe gravissimas, propter quas studium bonorum operum sit necessarium.

werden muß, nicht aber in der Aussicht auf Lohn. Die Erörterung der Frage Conf. cath. 1565 vollends faßt alle Gesichtspunkte zusammen, indem sie die These: man darf nicht im Hinblick auf den Lohn, der dem Verdienst gelten soll, gute Werke tun, zu begründen sucht. Diese These soll nicht die Tatsache umstoßen, daß Gott die guten Werke aus Gnade belohne, auch nicht, daß solche Aussicht auf Lohn in Anbetracht des torpor carnis zum guten Werke anstacheln soll, auch soll nicht etwa nur die These angegriffen werden, daß man nicht allein im Hinblick auf den Lohn gute Werke tun soll, sondern es soll behauptet werden: man dürfe überhaupt nicht den Lohngedanken als Motiv des guten Werkes verwenden.[1]) Denn 1. die guten Werke, die der Christ tun kann, sind durchaus nicht meritorisch, sofern sie einerseits sehr geringfügig, anderseits aber durch die Sünde infiziert sind; 2. filius non obtemperat parenti intuitu mercedis, sed ex corde filiali et sincero — sonst wäre kein Unterschied zwischen Knecht und Sohn; 3. quod comminatione poenarum extorquetur vel praemiorum promissione elicitur, id eatenus non proficiscitur ex spiritu sancto; 4. aus dem Wesen der Liebe folgt es: caritas non quaerit, quae sua sunt, 1. Cor. 13 5.[2]) Aus diesen Stellen geht deutlich hervor, daß Gerhard eigentlich im Besitz des entscheidenden Maßstabs für die Ausscheidung des eudämonistischen Motivs gewesen ist. Weil er das Wesen der kindlichen Liebe und des kindlichen Gehorsams als eine selbstlose Regung kannte, deshalb mußte ihm der Gedanke des Lohnes als eine Schädigung der Reinheit der Motive vorkommen. Die Reinheit dieser ethischen Anschauung wird besonders anschaulich

---

[1]) Der hier vorliegende Widerspruch löst sich theoretisch dadurch, daß zwei Begriffe von guten Werken verwendet sind. Das gute Werk, das der caro abgerungen wird, ist nicht eigentlich gut; es hat nur die äußere Form, es fehlt die Gesinnung, die Wurzel des eigentlichen guten Werkes, von dem hier die Rede ist (s. jedoch 3. Kapitel).

[2]) Nach Gerhards Meinung ist es also ein Merkmal des Guten, daß es um seiner selbst willen gut ist, und nicht erst durch irgend eine Zweckbeziehung, z. B. die religiöse, gut wird. In der klaren Abweisung des Verdienstes liegt also nicht, wie die katholische und rationalistische Polemik meinte, ein Mangel an Interesse für die ethische Betätigung, sondern eine Hochschätzung derselben; vgl. Aph. succ. XV 54: opera hac intentione facta non sunt vere bona opera.

in der Stelle VIII 132, wo Gerhard den Gegensatz zwischen einem Menschen, der ethisch durch den Gedanken des meritum, und einem andern, der durch den Gedanken des debitum, der dankbaren Kindesliebe bestimmt ist, schildert. Es gibt Leute, so sagt Gerhard, die in ihren Werken auf Lohn spekulieren, sie halten ihre Arbeit für preiswürdig, daher erwarten sie für größere Mühe auch größeren Lohn, sie zählen Gott ihre Verdienste auf, und beneiden den Nächsten um die Gnade Gottes, sie erheben sich über andere, sie murren gegen Gott und klagen ihn der Ungerechtigkeit an. Diese Leute empfangen Lohn, aber müssen zufrieden sein mit dem Lohn dieses Lebens; Gott ist so gnädig, daß er ihnen nichts gutes entzieht, aber wer auf Werke vertraut, wer sich ihrer rühmt und über die anderen sich erhebt, der wird mit einer kleinen irdischen Belohnung abgefunden; irgend welches Recht auf Klage über Gottes Ungerechtigkeit haben sie nicht. Demgegenüber gibt es eine andere Klasse von Christen; sie suchen keinen Lohn mit ihren Werken, sind dagegen zufrieden mit der freundlichen Verheißung des Hausherrn; sie folgen seinem Ruf, arbeiten fleißig, dienen Gott in der Einfalt ihres Herzens, halten sich in ihren Augen für letzte, meinen, daß sie um ihrer Werke willen des Lohnes nicht würdig sind, überlassen sich ganz der Gnade Gottes, erkennen die vollkommene Unvergleichbarkeit ihrer Werke mit dem ewigen Leben an, erkennen an, daß sie Gott viel mehr schulden, als sie leisten können. Sie werden die Ersten, Gott umfaßt sie mit seiner Gnade und belohnt sie am Ende der Zeiten aus Gnaden mit ewigem Lohne.[1]) Wer das Verhältnis zwischen gutem Werk und Lohn so auffaßt, der hat den Eudämonismus prinzipiell überwunden. Weil das entscheidende Motiv zum Gehorsam die im Kindesverhältnis gegebene Dankbarkeitsverpflichtung ist, deshalb spielen die Be-

[1]) Postille II 111 ff.: Im Kämmerlein der Rechtfertigung kommen die guten Werke allerdings nicht vor; da ist allein Christus und die gläubige Seele; wenn aber der Mensch wiederum heraustritt, so tut er anderen Gutes, gleichwie auch ihm ist von Gott Gutes widerfahren. Diese Gerechtigkeit ist besser als die pharisäische, denn der Mensch beugt sich demütig vor Gott als Unvollkommener, er fürchtet Gott aus kindlicher Liebe, er tut Gutes aus reiner Liebe zu Gott, nicht aus eigener Ehrsucht, aus Dankbarkeit, nicht aus Lohnsucht, aus dem heiligen Geist, nicht aus dem bösen Herzen der Natur.

griffe: Verdienst, Lohn usw. als Motive keine prinzipiell entscheidende Rolle.

Gegen diese zentrale Stellung des Kindesverhältnisses könnte nun allerdings sprechen, daß doch auch — wie wir oben sagten — das Machtverhältnis zwischen Gott und Kreatur für die Ableitung der Gehorsamsverpflichtung von Gerhard in Anspruch genommen wird. Dieses religiöse Verhältnis scheint dem Kindesverhältnis zu widerstreiten, dagegen dem katholischen Knechtsverhältnis ähnlich zu sein. Gerhard hat die Sache jedenfalls anders gemeint. Er will damit, daß er Gottes Macht und der Menschen Ohnmacht betont, nur sagen, daß der Mensch sich immer des Ernstes bewußt sein solle, der in der Tatsache, daß er mit dem lebendigen Gott in Gemeinschaft steht, eingeschlossen liegt. Diesen Sachverhalt bringt vor allem V 795/6 klar zum Ausdruck. Gott verweist, um die Notwendigkeit des Gehorsams dem Menschen eindrücklich zu machen 1. darauf, daß das Geschöpf dem Schöpfer Dank schuldet, 2. daß er als Schöpfer die Macht hat, sich diesen Gehorsam zu erzwingen: ostendit Deus sibi non deesse robur ad periendum contumaces et benefaciendum oboedientibus, 3. darauf, daß er eifrig ist in seiner Gunst, aber auch in seinem Zorn: ostendit Deus se non posse spirituale illud adulterium ferre, quod honores, cultus, dilectio, fiducia sibi debita transferantur ad creaturas vel ficticia numina, 4. daß er nicht den andern Göttern gleich sei, die nichts Gutes und Böses tun können, 5. daß er deshalb gewaltig strafen und belohnen könne. Die Dankbarkeitsverpflichtung wird deshalb vorangestellt, weil sie durch den Hinweis auf die gewaltige Macht Gottes gestärkt werden soll. Deshalb verweist Gott auf Lohn und Strafe, damit es dem Menschen um so klarer werde, mit wem er es zu tun hat, nämlich mit dem Mächtigen, Erhabenen und Absoluten. Daß durch diesen Hinweis nicht ein Knechtsverhältnis begründet werden soll, geht aus seinem Zweck hervor: hac ratione ad sui dilectionem et praeceptorum suorum spontaneam oboedientiam nos allicit. Im Blick auf die Majestät Gottes ergibt sich vielmehr ein von der knechtischen Furcht klar unterschiedenes Motiv zum guten Handeln: der Eifer um Gottes Ehre (V 300 omnia ad gloriam Dei referre, VIII 19, VII 203 operibus nostris Deus glorificatur).

Dieses Motiv ist aber insofern ethisch von großer Bedeutung, als ein sola Dei gloria im direktesten Widerspruch zum Streben nach proprium commodum und honor steht, also einen harten Kampf mit dem natürlichen Egoismus zur Folge hat (VI 112). So dient denn der Hinweis auf Gottes Erhabenheit doch wieder dem Grundgedanken, den wir gefunden haben: weil der Glaube unmittelbar eine demütig-dankbare Kindesgesinnung gegen Gott einschließt, die auf alle eigenen Vorteile verzichtet, und ohne Rücksicht auf irgend ein Gut oder einen Zweck Gehorsam gegen Gott leistet, deshalb liegt im Glauben die innerliche Verpflichtung zum guten Werk. Glaube und Werke sind als organische Einheit begriffen.

β). Das Verständnis dieser organischen Einheit läßt nun auch den Gedanken, der der necessitas consequentiae zugrunde liegt, verständlich erscheinen. Schon die C. F. behauptet, daß man an den Werken die Echtheit und Lebendigkeit des Glaubens erkennen könne (vgl. Med. Vorrede: vera fides non est interius, ubi opera non apparent exterius). Diese Formel ist nicht so gemeint, als ob die Werke den Glauben erst zum wahren Glauben machten. Die Theorie von der fides caritate formata vielmehr wird energisch abgewiesen. Der lebendige Glaube ist Voraussetzung der Werke, aber die Werke müssen mit innerer Konsequenz folgen. Weil Glaube und Werke in einem engen inneren Wesenszusammenhang stehen, deshalb können die Werke als notwendige äußere Merkmale des Glaubens begriffen werden. Gehen die Werke nicht aus dem Glauben hervor, so zeigt damit der Glaube seine Unlebendigkeit: opera de fide testimonium faciunt (VI 112, VII 317, XIX 197, VII 158). Daraus folgt dann unmittelbar das verpflichtende Motiv für den Gläubigen, fidem per bona opera demonstrare (VIII 153, 75). Diese Aussage muß natürlich im Rahmen der eben erwähnten inneren Verpflichtung zum Gehorsam verstanden werden. Der Glaube ist etwas derart Gewaltiges, daß man jenes innerste Motiv zur Tat empfinden muß: ut novitate vitae testemur, nos esse novas creaturas (VIII 21, VII 141), daß man garnicht anders kann, als von dem inneren Besitz, den man hat, auch nach außen hin Zeugnis abzulegen. Wäre keine enge Verbindung zwischen Glaube und Werke oder gar eine Vermengung beider, wie Schlatter 59 meint, vorhanden, so würden

die Aussagen allerdings zu höchst bedenklichen Konsequenzen führen. Die guten Werke würden dann zur Vergewisserung des Gläubigen um seinen Heilsbesitz erforderlich sein,[1]) damit aber eine Art Heilsmittel werden, und also die Heilsgewißheit, die Voraussetzung des guten Werkes, untergraben. Weil aber, wie wir gesehen haben, Glaube und Werke eine organische Einheit bilden, deshalb ist dieses Motiv als ein Spezialfall jener innerlichen Verpflichtung des gläubigen Gotteskindes zu demütig-dankbarem Gehorsam aufzufassen.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über das Verhältnis zwischen Glaube und Werke ist also folgendes: Es ist Gerhard gelungen, den inneren Zusammenhang zwischen Glaube und Werke deutlich zu machen, so daß sowohl das Interesse an der zentralen Stellung der Heilsfrage, als auch an der Frage nach der sittlichen Betätigung befriedigt wird.

Dieses Ergebnis steht mit der traditionellen Auffassung in Widerspruch. Ritschl z. B. hat der altprotestantischen Theologie den Vorwurf gemacht, daß ihr die Verknüpfung zwischen iustificatio und sanctificatio nicht gelungen sei. Sie habe es nicht verstanden, den Zweckbegriff auf dieses Begriffspaar anzuwenden (R. V. I 190); — der Mangel des Zweckbegriffs aber sei überhaupt der systematische Mangel der orthodoxen Theologie (R. V. I 270 ff). Ganz abgesehen von der Frage, ob das letztere richtig ist, gerade der Ritschlsche Gesichtspunkt — die Verbindung der sanctificatio mit der iustificatio durch den Zweckbegriff — würde von den Alten mit vollem Bewußtsein zurückgewiesen worden sein. Die Rechtfertigung als conditio sine qua non eines Zweckes zu bezeichnen, wäre ihnen als ein Verbrechen gegen die Selbstgenügsamkeit des Heils vorgekommen.[2]) Wenn Gott den Sünder begnadigt, dann ist das ein in sich vollkommener Akt, der keiner Ergänzung bedarf. Jede Zweckbeziehung, welche die Rechtfertigung als Voraussetzung eines andersartigen religiös-sittlichen Zwecks irdischer oder himmlischer Art auffassen würde,

---

[1]) Wie in der reformierten Ethik; vgl. zu diesem Gegensatz die wundervollen, tief ins Innerste dringenden Erörterungen Schneckenburgers, Komparative Dogmatik I 13 ff.

[2]) Vgl. hierzu auch die Bemerkungen Tröltschs, Kultur der Gegenwart 351 über den grade hierin zu Tage tretenden konfessionellen Unterschied.

stellt in der Rechtfertigung den Menschen in den Mittelpunkt, während das Zentrale in der Rechtfertigung Gott ist; die theozentrische Anlage verbietet es, daß nun plötzlich durch eine anthropozentrische Wendung das Heilswerk Gottes etwa zu einem Mittel sittlicher Umwandlung wird. Das zentral-religiöse Interesse läßt somit die von Ritschl vermißte theologische Kombination als eine innere Unmöglichkeit erscheinen. Ebenso verbietet auch die Einsicht in die Eigenart der Wurzel der sanctificatio diese Beziehung und fordert lediglich die kausale Betrachtung. Nur wenn die Rechtfertigung ihre Abzielung allein im Heil hat, ist die psychische Folge, der Gewissenstrost, die Heilsgewißheit, sichergestellt. Ist demgemäß der Mangel einer Zweckbeziehung durch die Auffassung der beiden Begriffe gefordert, so kann dieser Mangel an sich noch kein Argument gegen das Gelingen einer Verknüpfung überhaupt sein. Nun haben wir aber gesehen, wie — trotz mancher Unklarheiten und Inkonsequenzen im einzelnen, insbesondere trotz einer gewissen unklaren Überfülle von Gesichtspunkten — im allgemeinen die Gerhardsche Behandlung des Problems ein tiefes ethisches Verständnis zeigt und das Bestreben offenbart, über eine reine Heteronomie zu einer vertieften Auffassung der ethischen Verpflichtung vorzudringen. Infolgedessen ist das Gesamturteil berechtigt, daß die prinzipiellen Grundideen der Ethik Gerhards ein eindringendes Verständnis für die reformatorische Grundanschauung bekunden.[1])

[1]) Die Meinung Tholucks, Kirchl. Leben 1861 I 302, daß in der lutherischen Kirche die opera novae oboedientiae als spontaner Ausfluß der einmal erlangten Rechtfertigung abgewartet würden, ist nur dadurch erklärlich, daß er 303 den tertius usus legis der C. F. und der Orthodoxie nur als Zähmung des unwiedergeborenen Teiles des Christen, aber nicht als norma für die Wiedergeborenen kennt. Das ist natürlich falsch. Nur das eine kann man sagen, daß ein ruhiger, der Innerlichkeit zugekehrter Zug im Luthertum vorwaltet, sofern es den Lutheranern vor allem auf Heilsgewißheit ankam. Übrigens hat Tholuck: Lebenszeugen 1859, seine Meinung selbst etwas anders wiedergegeben: „Es wäre verkehrt, durch einzelne Schreier sich zu der Meinung verleiten zu lassen, als habe in dieser Periode im Anfang des 17. Jahrhunderts die äußere Gottesdienstlichkeit und die Predigt der Rechtfertigung aus dem Glauben . . . die Predigt von den inneren und äußeren Früchten des Glaubens, von der nova oboedientia, in dem Maße erledigt, daß die letztere schon genug zur Verdächtigung gewesen sei (vgl. Wolfgang Franz, Höpfner usw.).“ —

Die Frage, wie kommt der Mensch zur spiritualen Gerechtigkeit, wird durch zwei große Gedankenkomplexe beantwortet: erstens: Die Möglichkeit zu dieser spiritualen Gerechtigkeit erhält der natürliche Mensch dadurch, daß er in seinem Herzen durch Reue zum Glauben kommt, d. h. zur lebendigen trostvollen Gewißheit des Heils ganz unabhängig von der Vollkommenheit des eignen Werks, allein durch die Gnade.

Zweitens: Dieser Glaube aber erweist sich notwendig in einem neuen Gehorsam, da nämlich einmal auf seiner Grundlage neue spirituale Affekte gegeben werden, d. h. aber eine neue ethische Gesamtbeschaffenheit, die einen freiquellenden Gehorsam gegen Gottes Gesetz möglich macht, da er sodann in Form der demütig-kindlichen Dankbarkeitsverpflichtung die innere Nötigung zum Gehorsam gegen Gott in sich trägt. So wird die spirituale Gerechtigkeit wirklich.

Das dritte Kapitel soll uns ein Bild dieses neuen Lebens in seinen Grundzügen geben.[1])

[1]) Durch die Erörterungen dieses Kapitels stellt sich das Urteil Hönnickes 8: „die Erkenntnis, daß der Rechtfertigungsglaube sich durch die Liebe zu betätigen habe, fehlt", als falsch heraus. Richtig dagegen urteilt Gass, Geschichte d. christl. Ethik II, I 83, „das Gesetz führt dahin, den Menschen innerlich zu gewinnen, damit aus ihm das sittliche Ziel als reale Freiheit hervorgehe. Unseres Erachtens nach ist das der Anknüpfungspunkt für den später entwickelten Pflichtbegriff. Wer in der Pflicht leben will, muß sie zugleich als über ihm stehende Idealität des Guten . . . anschauen". Vgl. auch über Luthers Ethik II, I 50.

Kapitel III.

Die aus der poenitentia sich ergebende Gestaltung des christlichen Lebens.

Wir haben im zweiten Kapitel die objektiven und subjektiven Faktoren, aus denen das neue Leben im Christen entsteht, uns zu verdeutlichen gesucht. Wie aus dem Glauben der neue Gehorsam herauswächst, das war das Problem, das wir behandelt haben. Die Frage danach aber, wie dieser neue Gehorsam aussieht, welche Beschaffenheit das neue christliche Leben hat, wartet noch der Beantwortung. Freilich können wir nicht eine ausführliche Schilderung des gesamten christlichen Lebens, wie es sich Gerhard denkt, geben. Das würde zum Teil die Grenzen dessen, was man als Ethik bezeichnen kann, weit überschreiten und ins Gebiet der Kulturgeschichte übergreifen. Es soll nicht geleugnet werden, daß es eine anziehende Aufgabe wäre, das Weltbild eines Mannes des 17. Jahrhunderts zu zeichnen; — man müßte dann die Publizistik der damaligen Zeit mit heranziehen; denn trotz des Reichtums an kulturgeschichtlichem Stoff in den dogmatischen und asketischen Schriften wäre eine Berücksichtigung auch nicht religiöser Schriften nötig —; diese Aufgabe würde einer eigenen Monographie wert sein —; aber unsere Aufgabe ist eine theologische: wir haben es nur mit den grundlegenden Fragen zu tun, die sich unmittelbar aus der Tatsache ergeben, daß der Christ im Gehorsam gegen Gottes Willen seinen Glauben zu betätigen hat.[1])

[1]) Diese Abgrenzung fordert inbesondere die orthodoxe Auffassung der Ethik selbst. Aus der Idee des Christentums wird nicht ein Weltbild oder

Um welche Probleme es sich nun handelt, wird sofort deutlich, wenn man ins Auge faßt, daß das neue, aus dem Glauben sich entwickelnde Leben im Sünder, in dem durch karnale Affekte bestimmten Menschen zur Verwirklichung kommen muß. Damit ist gegeben, daß die ethische Aufgabe sich in zwei Unteraufgaben spaltet. Der Christ muß zunächst den Feind in seinem eigenen Herzen bekämpfen; der Kampf des neuen Lebens um seine Existenz im alten Menschen ist die eine Aufgabe des Christen. Erst dann kann das neue Leben, das sich in diesem Kampf durchsetzt, als Liebesübung gegen Gott und den Nächsten aus dem Innern heraustreten. Diese Trennung ist durchaus sachgemäß. Auch Joh. Gerhard selbst teilt seine positiv-ethischen Ausführungen in der schola pietatis in zwei Abschnitte; der neue Gehorsam besteht einerseits im Ablassen vom Bösen und Tun des Guten (II 273) = carnis mortificatio — Spiritus renovatio, sui abnegatio — Christi imitatio, anderseits im tätigen Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, der aber wegen des dauernden Kampfes gegen das Fleisch immer unvollkommen bleibt (II 275).[1]) Die Energie, mit der zunächst einmal die nach innen gerichtete Betätigung des Christen betont wird, entspricht der schon bisher konstatierten Innerlichkeit der ganzen Ethik Gerhards. Die Sünde ist nicht eine leicht zu überwindende Schwäche, sondern die ganze bisherige Erörterung über den natürlichen Menschen und über die Bekehrung empfängt erst durch den Satz seine Verdeutlichung, daß die Sünde als eine in dem Christen immer wirksame Macht aufgefaßt wird, die sich darum immerdar, auch im besten Christen, darin äußert, daß die volle innerliche Hingabe an Gott, die in seinem spiritualen Gesetz gefordert wird,

---

Kulturideal abgeleitet, sondern Welt und Kultur gehören zum Bestand des fertig Gegebenen der Naturordnung. Diese Naturordnung ist gleichsam der allerdings von Gott gegebene Stoff, den der Christ mit seinem gläubigen Herzen innerlich belebt (nicht etwa umformt). Die orthodoxe Auffassung der ethischen Aufgabe fordert also einen Ausschluß aller der Fragen, die heutzutage die Ethik besonders zu interessieren pflegen (soziale Frage, Frauenfrage, Politik usw.). Die orthodoxe Ethik ist Individualethik. Eine im wesentlichen richtige, die entscheidenden Gesichtspunkte heraushebende Darstellung dieser Gedanken bietet Tröltsch, Kultur der Gegenwart, S. 325 ff.

[1]) Dementsprechend enthält der Schluß von II die Schilderung des Kampfes gegen die Sünde, III und IV eine Auslegung der 10 Gebote.

nicht erreicht wird. Das Leben des Christen ist von einem steten ernsten tragischen Konflikt durchzogen. Auf einem dunklen Untergrund erhebt es sich, und diese dunkle Tiefe wirkt fort und fort in den Bereich des Neuen hinein. Das Zeichen, unter dem der Christ steht, ist innerer Kampf, tiefer Ernst, inneres Angespanntsein, Auf- und Abwogen. Die tiefe Auffassung des sittlich-religiösen Ziels (des spiritualen Willens Gottes), der empirischen Art des Menschen (Erbsünde als inneres Widerstreben gegen Gott), der Erlangung dieses Ziels durch demütigen Gehorsam, zu dem man innerlich verpflichtet ist —, das alles kann im Herzen des Christen nur angespannten Kampf zur Folge haben. Wir finden in Gerhards Ethik kein schwächliches Paktieren mit der Wirklichkeit, keine Abschwächung des ethischen Ideals oder der empirischen Sündhaftigkeit, sondern durch und durch absolute Werte beherrschen das Leben des Christen. Grade darin, daß alle jene Aussagen über die sündige Verderbtheit und die Unmöglichkeit der Erfüllung des göttlichen Willens nicht lediglich eine schwarze Folie für den Glanz des christlichen Lebens bilden, sondern von Mächten reden, unter denen des Christen Leben steht, zeigt sich der unerbittliche Ernst der orthodoxen Lebensauffassung. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem man die negative Bestimmung des christlichen Lebensideals zunächst einmal auffassen muß. Läßt man diese Tiefe der Grundauffassung außer acht, so kann man kein Verständnis für die Eigenart der orthodoxen Lebensauffassung gewinnen.

1. a) In dem Augenblick, wo bei dem Vollzug der Bekehrung die ersten spiritualen Affekte im Sünder entstehen, fängt sofort ein Streit im Menschen an: lucta carnis et spiritus (V 204).[1]) Im menschlichen Herzen sind, wie wir oben auseinandersetzten, durch das Einwirken des Geistes, d. h. die Darbietung des Evangeliums, neue Affekte im Entstehen begriffen, Vertrauen zu Gott, Liebe zu ihm, Freude an seinem Willen usw., aber es sind nur schwache Anfänge, nur einzelne gute heilige Gedanken, nur Ge-

[1]) Quando gratia praeveniens prima initia fidei et conversionis homini confert, statim incipit lucta carnis et spiritus, atque illa lucta non fit sine motu nostrae voluntatis, ac voluntas liberata non est otiosa, sed novis illis donatis viribus efficax est.

fühle der Sehnsucht, des Unbefriedigtseins mit dem bisherigen Leben, ja des mißmutigen Hasses gegen dieses Leben. Es kommt nicht zur vollen Auswirkung der neuen Affekte; denn neben ihnen sind noch die alten im Herzen mächtig; Welt- und Selbstsucht, Haß gegen Gott bestimmen den Willen zu sündiger Tat. Indessen durch fleißige Schriftlesung und fleißigen Kirchgang kann sich die Kraft der spiritualen Affekte stetig verstärken. Hierbei ist auch die eigne Kraft des Christen tätig. Wir haben schon gesehen, daß der psychologisch freie Wille, der, ohne unter dem Einfluß des heiligen Geistes zu stehen, nur sündigen konnte, gleich im ersten Augenblick der Entstehung spiritualer Bewegungen zur guten Tat befreit wurde (voluntas liberata) und liberum arbitrium indifferentiae bekam. Er kann durch eigne Entscheidung die Herrschaft der karnalen Affekte über den Willen zurückdrängen; er kann es dahin bringen, daß die spiritualen Affekte den Willen bestimmen, daß die neue spirituale innere Richtung, die durch die Arbeit des heiligen Geistes im Menschen entstanden ist, eine partielle Herrschaft über den Willen erhält, indem sich nämlich der Wille auf Grund seiner Wahlfreiheit für das ihm dargebotene Gute entscheidet. Der Wille ist ein indifferentes Vermögen, in dessen Gewalt es steht, den im Herzen befindlichen qualitativ verschiedenen Antrieben beliebig die Herrschaft über sich einzuräumen (VIII 60).[1]) Man darf diesen Satz aber nicht im Sinne eines krassen Synergismus verstehen. Der Wille entscheidet sich nicht aus eigner Kraft für die guten geistlichen Affekte. Er ist wirklich rein formal gedacht. Ebenso, wie die Sünde, die ihn bestimmt, im Herzen ihren Ursprung hat, also von außen auf ihn eindringt, so sind auch die Kräfte, mit deren Hilfe er kämpft, donatae vires, Wirkungen des Geistes. Diese donatae vires voluntatis gilt es nun auszunutzen. Vor einem auf übernatürliche Wirkungen wartenden, faul hinschlummernden, schwärmerischen Verhalten warnt Gerhard.[2])

[1]) VIII 60 spiritus et caro non separatas sedes habent in nobis, vel separatim operantur, sed mixtim.

[2]) V 304 non autem ad alendam desidiam haec doctrina abutatur, ut cogitemus: secura et otiosa voluntate exspectabo, donec conversio et renovatio operatione Spir. s. iuxta omnes gradus in me fuerit absoluta, quia Spir. s., ut velimus, in nobis sine nobis operatur, cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur.

Es gilt vielmehr von Anfang an die Geistesregungen auszunutzen und durch eine geistliche Hygiene, durch eine sorgfältige Pflege der primi motus die Kraft des Geistes zu bewahren und Wille und Herz für neue Geisteswirkungen offenzuhalten. Mittel dazu sind Wortlesung, Gang zur Kirche und zum Abendmahl, Gebet (Med. XXVII gegen Anschläge des Teufels), Meditation (Med. XXXVII), Zähmung des Fleisches durch Fasten (sch. p. II 1 ff., VIII 198, XI 344, XIX 313, VI 254), kurz: der Mensch muß den Zusammenhang mit dem Wort Gottes, dem Wirkungsmittel des heiligen Geistes, aufrecht erhalten.[1]) Nur dadurch, daß so die spiritualen Affekte immer kräftiger werden, ist ein allmähliches Wachstum möglich.[2]) (Vgl. VII 10 sanctus .. pergat .. in sanctificatione .. renatos quotidie oportent crescere et proficere in sanctitate et iustitia novae oboedientiae ex auditu verbi; VII 17, 296 mortificatio .. non peragitur .. uno momento, sed quotidie debet vetus homo sive caro cum suis concupiscentiis crucifigi, occidi ac sepeliri, ut quotidie resurgat homo novus ... 285). Der Ausdruck für dieses Ringen im Menschen ist: cum spiritu carnem mortificare (V 86, 64).[3])

b) Auf diesem Wege des fortdauernden Kampfes kommt es jedoch nie zur Sündlosigkeit, sondern die opera renatorum bleiben immerdar unvollkommen. Diese Behauptung der steten Unvollkommenheit des christlichen Lebens, die uns schon im vorigen Kapitel in anderm Zusammenhang beschäftigte, hat den Zweck, den Grundcharakter des inneren Lebens durch den

---

[1]) Deshalb ist für Theologen meditatio, oratio und lectio scripturae das Mittel der illuminatio Meth. 20 ff., 140 ff.

[2]) Merkwürdigerweise verbindet Hönnicke 94—95 die Anschauung von dem Wachstum der iustitia inhaerens mit der Anschauung von den vier Abstufungen der guten Werke. Es handelt sich hier um zwei ganz verschiedene Probleme: einmal um das Wachsen der Gesinnung, dann um den Wert der Werke!

[3]) Kampf gegen die Sünde ist Inhalt des Christenlebens: VIII 175 in renatis perpetuo secum conflictatur caro et spiritus; si carni et concupiscentiis eius dominium conceditur, Spiritui nuntium remittitur 198, 289; Ex. pi. VII 1; Postille I 545 ff.: Der Geist herrscht erst, wenn das Fleisch gedämpft wird. Das ist die tägliche militia: das Fleisch gelüstet wider den Geist, das ist die abnegatio sui, seiner eignen Liebe absagen, seiner eignen Ehre absagen, seinem eignen Willen absagen. I 756, 749.

Grundzug demütigen Selbsteingeständnisses der eignen steten Sünde näher zu bestimmen. Sünde und Gottes Wille soll auch der Christ als durch eine tiefe Kluft getrennte Größen anerkennen. Sünde bleibt Sünde, auch wenn sie der Christ tut. Die Erfahrung der Sünde, die der Christ macht, wird bitter ernst genommen; man kann über sie nicht leichtfertig mit dem Wort „lapsus“ hinwegeilen, sondern wo die Sünde in das Leben des Christen als eine Realität eintritt, muß der Gedanke an die Unvollkommenheit des christlichen Lebens alle Selbstgewißheit vernichten und zur um Vergebung flehenden Einkehr treiben. Die Erbsünde ist nicht ein Lehrsatz, nur im Interesse der Durchsichtigkeit der Versöhnungslehre erfunden, ohne Bedeutung für das tatsächliche Leben des getauften Christen, sondern sie bleibt im Wiedergeborenen eine wirksame Potenz, eine von jedem erfahrene Realität (V 17). Die habitualis concupiscentia mala inhaerens post lapsum ist (wie auch Aug. III sagt) wirkliche, verdammende Sünde. Der Beweis für diese These wird nicht etwa durch den Hinweis auf die Fleischlichkeit oder Leiblichkeit des Menschen geführt, so daß also im Begriff des Menschen die Sünde eingeschlossen läge. Leib und Fleisch sind an sich durchaus gut; folglich kann in ihnen an sich durchaus nicht irgendwie die Ursache der Sünde liegen. Deshalb ist selbstverständlich auch nicht die Individualität des Menschen die apriorische Ursache der Sünde. Es wird überhaupt nicht die Notwendigkeit der Sünde der Wiedergeborenen nachgewiesen; damit würde ja die Sünde in ihrer Eigenart als Abfall, als gegen den Willen Gottes sich auflehnende Wirklichkeit verkannt; sondern der Beweis für die Sündigkeit der Wiedergeborenen wird aus der Erfahrung genommen, der sich nur eine oberflächliche Auffassung des Sollens des Christen im Verhältnis zum empirischen Zustand verschließen kann. Dieser Erfahrungsbeweis wird zuerst durch den Hinweis auf Paulus erbracht. Rm. 5—8 zeigen deutlich, daß Paulus das Bewußtsein eines Lebens unter dem Fluche der Sünde gehabt hat, daß er immer die Notwendigkeit in sich gespürt hat, den alten in ihm lebendigen Menschen zu ertöten, dagegen im Geiste als neuer Mensch aufzuerstehen. Diesen Tatbestand bestätigt die Erfahrung der Christen aller Zeiten. Als ernste Christen wissen wir es: unsere Liebe zu Gott ist schwach und oft-

mals durch Eigenliebe gestört, die Furcht vor Gott wird vergessen, im Unglück murren wir, das Kreuz, das Gott uns schickt, erscheint uns ungerecht und unverständlich, vor allem unser Gebetsleben ist schwach entwickelt, nicht nur, daß Gedankenlosigkeit und Unaufmerksamkeit die Inbrunst des Gebets stören, nein, an Stelle des Glaubens an die Erhörung tritt oftmals der Zweifel; die Pflichterfüllung im Beruf und die Liebe zum Nächsten ist durch einen furchtbaren Egoismus, durch die Sucht, sich lediglich selbst Ehre und Ansehen zu suchen, getrübt (V 349—388).[1]) Nicht darin zeigt sich die Hauptwirksamkeit der Erbsünde im Wiedergeborenen, daß sie in ganz bestimmten bösen Neigungen, in schlechten Gedanken oder gar groben Lieblingssünden ans helle Tageslicht tritt, — in solchen Fällen merkt auch der Oberflächliche, was für Mächte über ihn Gewalt haben, — sondern grade in den feinen, fast unbemerkbaren Einflüssen auf das Innerste unseres Verhältnisses zu Gott und dem Nächsten, darin, daß sie den Gehorsam des Christen nicht zur höchsten Stufe der Vollendung kommen läßt, weil sie völlige Hingabe und Aufrichtigkeit durch mitschwingende eudämonistische Motive illusorisch macht. Welch ein tiefer sittlicher Ernst offenbart sich in dieser Beschreibung der Sünde des Christen! Der sündigende Christ darf sich wohl dessen getrösten, daß ihm um Christi willen die Gnade Gottes sicher ist, aber dieser Trost ist nicht so zu verstehen, als ob der Christ mit leichtem Herzen über die Realität der Sünde hinwegsehen dürfte; es kommt vielmehr für die praktische Haltung des Christen sehr darauf an, daß auch die vergebene Sünde als eine machtvolle Potenz in ihm, als gottwidrig bejaht wird. Das Bewußtsein, immer Sündenvergebung nötig zu haben, soll dazu führen, daß der Christ de-

[1]) V 362 propria renatorum experientia. Quis in dilectione Dei sese satis fervidum esse sentit? quis in timore Dei quandoque remissum se ipsum fieri non sentit? quis tali ac tanta patientia afflictiones sustinet, qualem et quantam lex Dei exigit? quis in precibus semper est attentus et assiduus? cui non obrepunt dubitationes de exauditione? quis impiorum felicitatem oculo semper irretorto et absque murmure cordis tacito adspicit? quis omnibus officii sui pactibus quotidie satisfacit? quis proximum non verbis tantum, sed et animo et opere, non simulate, sed vere, non frigide, sed ardenter, non ad tempus, sed constanter, non perfunctorie, sed intime, non tantum benefacientem, sed et persequentem semper diligit?

mütig eingesteht, nur aus göttlicher Gnade und um Christi willen scheide ihn die Sünde nicht von Gott. Das Gesetz hat auch für den Wiedergeborenen Strafankündigungswert, es ist in seiner verdammenden Wirkung nur für den aufgehoben, der im Glauben auf Christum allein sich verläßt, nicht dagegen für den, der der Sünde Raum gibt und den Stachel der Sünde nicht empfindet. Deshalb liegt auch in dieser Anschauung von der bleibenden Unvollkommenheit des Wiedergeborenen durchaus nicht ein quietistisches Moment, sondern im Gegenteil, es soll damit die Kraft des Gegners, den der Christ in seinem eignen Herzen zu bekämpfen hat, beschrieben werden, eine Kraft, die nur durch ernsten Kampf, durch stetige Arbeit an sich selbst, besiegt werden kann. Apostolus renatos exhortatur, ut in mortificatione veteris hominis constanter pergant, peccato ulterius non serviant, nec regnum ei concedant (VII 243, 296).[1]) Es verhält sich also durchaus nicht so, als ob an und für sich des Christen Sünde von Gott aus einer andern Beurteilung unterläge, als die Sünde des Nichtchristen. Jede Sünde ist in Gottes Augen verdammnisbringend, und deshalb gibt es auch für den Christen nicht den Unterschied zwischen peccata mortalia und venialia, wenigstens nicht einen Unterschied, der sich auf die Natur der Sünde selbst aufbaut. Nur durch die Zusage Christi erhält er eine Berechtigung, die Zusage nämlich, daß Gott bei Christi Jüngern die peccata infirmitatis und ignorantiae, d. h. die Sünden, die ohne wissentliche Zustimmung des Christen aus der prava concupiscentia herauswachsen, im Fall des demütigen Eingeständnisses und ernster Reue um des Verdienstes Christi willen auf das einfache Gebet hin vergeben will, in der Voraussetzung, daß bei Christen mit diesem Gebet der ernste Wille verbunden ist, gegen die Sünde zu kämpfen, mit Hilfe des Geistes das Fleisch zu kreuzigen und die sündigen Affekte zu bändigen (VIII 171, V 64, VIII 30, V 386/7).[2]) Diese immer auf Bitte um Vergebung gewandte

---

[1]) VII 300 peccati mortificatio, quae non est absolute solius Dei opus, sed ex parte etiam nostrum, quatenus renati novis viribus a sp. s. donatis in mortificatione peccati sunt Dei *σύνεργοι* . . . neque enim in momento perficitur illa mortificatio et renovatio, sed suos habet gradus, suaque incrementa: 2. Cor. 4,16.

[2]) VIII 171 = V 64: omnia peccata sua natura sunt mortalia — a renatis

innere Richtung ist nur von der Grundthese aus verständlich, daß die Sünde im Christen eine ernste Realität ist, die den Sünder, der auf sie eingeht, zum Gegenstand göttlichen Zorns macht.

c) Wie ernst gemeint diese Betrachtung der Sünde im Christen ist, geht vor allem aus zwei Thesen hervor, die bei Joh. Gerhard als Erbstücke reformatorischer Theologie zur lebendigen Reproduktion gelangt sind. 1. Die Erbsünde befleckt auch die gute Gottes Willen entsprechende Tat und macht sie zur Sünde. 2. Die Erbsünde bringt es mit sich, daß auch der Christ sich zu bewußten Sünden hinreißen läßt, zu peccata contra conscientiam, die ein Abreißen der Verbindung zwischen Gott und ihm zur Folge haben, und nur durch poenitentia eine Wiederannäherung möglich machen.

α) Bona opera renatorum sunt peccata. Diesen Satz gilt es zunächst zu erläutern. Mit diesem Satz soll nicht behauptet werden, daß die renati, quatenus sunt renati, sündigen. Das Werk Gottes im Christen ist seiner Natur nach gut und Gott hat sein Gefallen daran; der Christ ist in Gottes Augen, weil er seiner Willensnorm entspricht, kein Sünder. Ebensowenig soll damit der Satz aus der Welt geschafft werden, daß um Christi willen alle Werke des Wiedergeborenen, sofern er sich an Christi Verdienst hält, Gott gefallen. Vielmehr soll gerade der Satz bewiesen werden, daß selbst die bona opera renatorum nur durch die Beziehung auf Christi Verdienst als bona opera gelten können, daß sie extra fidem peccata sind (VIII 3).[1]) Die Sündigkeit der

tamen dicuntur venialia = pravae concupiscentiae, ad quas non accedit deliberatus consensus . . . non, quod in se et ex se sint venia digna, sed quod Deus credentibus in Christum ea non imputet, si haec mala agnoscant, serio de illis doleant, merito mediatoris, velut umbraculo ea tegi petant et credant, denique frenos eis nequaquam laxent, sed spiritu eis resistant, crucifigantes carnem cum suis concupiscentiis.

[1]) Bona opera iustorum nequaquam dicuntur a nobis formaliter et sua natura peccata, multo minus peccata mortalia, . . . sed dicimus, bona opera renatorum secundum quid et certo quodam respectu esse peccata, quatenus scilicet sunt adhuc imperfecta et quatenus a reliquis in carne adhuc haerentibus contaminantur, unde non possent rigorem legis et iustitiae divinae sustinere, si distincto Dei iudicio remota misericordia examinanda essent, sed quia haec imperfectio et immundities b. o. tegitur Christi merito, ideo coelesti parenti oboedientia renatorum, quamvis adhuc imperfecta sit et peccatis contaminata, probatur; vgl. XIX 150.

guten Werke geht nämlich daraus hervor, daß der Wiedergeborene, als Ganzes genommen, durch die Erbsünde mitbestimmt ist. Nun ist aber jede Tat organisches Produkt der Gesinnung. Ist die Gesinnung irgendwie unrein, so muß auch die Tat, mag sie immerhin als solche aus spiritualen Affekten hervorgehen, an dieser Unreinheit teilnehmen. Das Herz, das aus spiritualen Affekten heraus den Willen zur guten Tat bestimmt, ist doch eben nicht bloß spiritual, sondern auch karnal, und deshalb ist die gute Tat in ihrem Zusammenhang mit dem Herzen immer auch unrein. Dazu kommt, daß das gute Werk selbst wegen dieser Unreinheit des Herzens nie ganz der Norm entsprechen kann. Ein Herz, in dem irgendwo die Affekte des Hasses gegen Gott schlummern, kann nie ganz Gott lieben, und doch lautet so der Wille Gottes. Damit wird es zur notwendigen Folge, daß die Vollkommenheit dem guten Werke immer fehlt, daß es also immer das Verdienst Christi nötig hat, um Gott angenehm zu sein.

β) Neben den guten Werken, die aus dem Geist und Glauben herausgeboren werden, tut nun aber der renatus unter dem Einfluß der Erbsünde auch wirkliche böse Werke, einerseits die schon oben erwähnten Unwissenheits- und Schwachheitssünden, anderseits vor allem bewußte Sünden, peccata contra conscientiam (VIII 21, 30, 168—199, 172, 175: ubicumque voluntarie quis indulget peccatis, ubi non est dilectio, nec confessio, ubi caro, mundus et peccatum dominantur, ubi non est studium pietatis et bonorum operum . . .[1])). Diese peccata sind außerordentlich folgenschwer. Durch peccata contra conscientiam, d. h. bewußtes, freies und überlegt vollzogenes Eingehen des Willens auf die sündigen Affekte, hört der Christ auf, Christ zu sein; durch eigne Schuld verscherzt er das Heil, wird er ein Gegenstand des göttlichen Zornes. Ein plötzlicher Tod in diesem Zustand ohne Rückkehr zu Gott macht die ewige Seligkeit einfach unmöglich. Der Glaube, die Verbindung zwischen Gott und Mensch, reißt ab,

[1]) Die höchste Steigerung der peccata contra conscientiam, die keine Buße mehr ermöglicht, sowohl objektiv, wie subjektiv, ist die Sünde wider den heiligen Geist: agnitae et in conscientia approbatae veritatis evangelicae destinato consilio facta abnegatio cum pertinaci impugnatione et voluntaria blasphemia coniuncta V 85.

(VII 244). Denn wer gegen das Gewissen sündigt, verleugnet den Glauben: qui peccat, non novit Deum, qui peccatis indulget, falsam fidem habet. Der Glaube ist seiner Eigenart nach Sieg über die Welt, d. h. über die concupiscentia; wer also von der concupiscentia besiegt wird, kann unmöglich Glauben haben. Wer Glauben hat, sucht Gott, er muß also die Sünde meiden, er muß das tun, was Gott gefällt. Tut er das nicht, so kann kein Glaube vorhanden sein. Wo aber kein Glaube ist, da ist kein Heil. Zu demselben Ziel führt der Gedanke, daß die peccata contra conscientiam den Geist, der im Christen herrscht, aus dem Herzen vertreiben. Wenn der Geist das Prinzip des Heilswirkens Gottes im Menschen ist, so ist Geistesverlust Heilsverlust. Nun ist aber der Geist nur so wirksam, daß er durch neue spirituale Affekte, die unter dem Eindruck des Evangeliums entstehen, den Willen bestimmt. Wer sich also durch karnale Affekte zu bewußten Sünden bestimmen läßt und dann in fleischlichen Sünden dahinlebt, der läßt den göttlichen Geist, der von ihm Besitz genommen hat, nicht über sich herrschen (VIII 44), er betrübt ihn (VIII 5), er macht ihn durch eigne Schuld in sich unwirksam. Deshalb muß ein solcher Mensch dem Gericht verfallen, wenn er nicht Buße tut und zu Gott durch Reue zurückkehrt.

Wenn wir diese Konsequenzen, die der Christ durch die peccata contra conscientiam über sich heraufbeschwört, ins Auge fassen, so leuchtet ein, daß wir es hier mit einer für die orthodoxe Auffassung des Christenlebens grundlegenden Tatsache zu tun haben. Das Christenleben ist nicht ein frohes Leben in einem Seligkeitsparadiese, sondern es ist eher einer Wanderung auf herrlichen Höhen über Gletschern hin zu vergleichen; leicht kann sich plötzlich eine Spalte auftun, in die der dem Ziele Zustrebende hinabstürzt —; nur unter großen Schwierigkeiten ist dann Rettung möglich, vielleicht auch gar nicht, weil der Tod vorher eintritt. Grade in der Schätzung der peccata contra conscientiam als heilverscherzend offenbart sich die überaus ernste, die Realität der Sünde scharf ins Auge fassende Lebensauffassung der Orthodoxie. Ein Verständnis für ihre Bedeutung im Ganzen des christlichen Lebens ist deshalb von großer Wichtigkeit.

aa) Zunächst ist zu betonen, daß diese Wertung der Sünde als eine dem Heilsstand immer drohende Gefahr es verhindert,

daß die Lehre von Buße, Bekehrung und vom Heil lediglich zu einer den getauften Christen nichts angehenden Theorie wird. Das eigentliche Subjekt der Bekehrung ist nicht ein unbekehrter Heide, der unter dem Einfluß der Predigt von Gesetz und Evangelium allmählich zum Christentum kommt. Vielmehr die ganze Bekehrungsbuße hat eine aktuelle Bedeutung für jeden Christen, da jeder Christ oft die Erfahrung an sich macht, daß er wegen seiner peccata contra conscientiam eine Bekehrung zu Gott nötig hat. Weil der natürliche Mensch im Wiedergeborenen zu solcher Gewalt kommen kann, daß der Christ mit vollem Bewußtsein, den Affekten der caro nachgebend, sündigt, weil er gegen sein den spiritualen Willen Gottes klar erkennendes Gewissen sich zur bösen Tat zu entscheiden imstande ist, deshalb ist der Vorgang der Bekehrung und der Buße eine sich im Leben des Christen stetig wiederholende Tatsache, ja sogar die religiös-sittliche Grundtatsache. Wenn der Christ durch die Sünde sich von Gott entfernt, wenn ihm dann die Predigt des Gesetzes die Größe des Zornes Gottes, die Gewalt seiner Schuld eindrücklich macht, wenn er gepeinigt von Gewissensqualen den Trost des Evangeliums von Christi Kreuz erfährt, dann werden alle jenen Lehrbestimmungen über Sünde, Gesetz, Freiheit, Evangelium, Buße zu unmittelbar erlebten lebendigen Tatsachen. Deshalb kam es naturgemäß der Orthodoxie vor allem darauf an, das Bewußtsein für die Notwendigkeit bußfertigen Eingeständnisses der peccata contra conscientiam in der Gemeinde wachzuhalten. Nur unter dieser Bedingung war es möglich, daß die lutherische Heilslehre nicht bloß ein kompliziertes Dogma blieb, sondern ein Bestandteil des innern Lebens wurde. Die gesamte Predigt des Wortes, als eine Predigt von Gesetz und Evangelium, hat die Abzweckung, einzuschärfen, daß die Tatsache bewußter Sünden den Christen in die stete Notwendigkeit versetzt, immer wieder allein im Evangelium den Trost der Sündenvergebung sich zu holen. Das Abendmahl hat darin für das Leben des Christen seine unmittelbare Bedeutung (Med. XX). Vor allem aber dient diesem steten Wachhalten des Bewußtseins um die peccata contra conscientiam der Beichtstuhl. Er ist diejenige kirchliche Institution, die das Bewußtsein der christlichen Gemeinde um den Ernst der Sünde und um die Notwendigkeit

ernster Buße, gründlichen Hasses gegen sie und gläubiger Hinwendung allein auf Christum am eindrucksvollsten weckte (VIII 172). Indem die Absolution, die Ankündigung der Sündenvergebung, an die Bezeugung des ernsten Schmerzes über die Sünde selbst gebunden wurde, sollte der Gemeinde die Grundbedingung für echten christlichen Glauben, die demütige Beugung vor Gott im Bewußtsein der Sünde, immer wieder eindrücklich gemacht werden. Zu gleicher Zeit ist die poenitentia mit ihrer individuellen Applikation der Absolution geeignet, den Trost der Sündenvergebung dem Christen besonders wirksam ins Herz zu schreiben. So wird diese Institution gradezu die Auslegung des Sinnes der Predigt von Gesetz und Evangelium. Der Beichtgang, dieser regelmäßig sich wiederholende Vorgang der poenitentia, ist der greifbare Akt, an dem sich der einfachste Christ das Wesen des Christentums in lutherischer Auffassung klar machen konnte, ja mehr, an dem er es immer wieder neu erlebte.[1]) Diese einfache, für das unmittelbar praktische Leben brauchbare Konzentration der ganzen Religiosität in einem Akt, der seiner eigentlichen Bedeutung nach zeigen sollte, daß das Christenleben einer steten Buße bedürfe, weil die Sünde eine grauenvolle, stets die Geltung der unendlich großen Gnade Gottes für den Christen in Frage stellende Realität ist, darf in ihrer positiven Bedeutung nicht unterschätzt werden. Daß es der Orthodoxie gelungen ist, ein verwildertes Volk zu einem kirchlich und bürgerlich disziplinierten zu erziehen, daß eine schlichte, ernste Hausfrömmigkeit und Hauszucht begründet wurde, die selbst der 30jährige Krieg nicht ganz hat vernichten können,[2]) das verdankt sie der Tatsache, daß es ihr gelang, ein einfaches, praktisches Christentum mit Hilfe des Beichtstuhls zu pflegen.

ββ) Indessen, auf der andern Seite darf nicht übersehen werden, daß die Konzentration der Frömmigkeit in einem Akt die Gefahr einer Veräußerlichung und Verflachung in sich birgt. Es ist merkwürdig, wie im Begriff der poenitentia die

[1]) Der unmittelbar praktische Sinn dieser Konzentration der Frömmigkeit in der poenitentia zeigt sich besonders darin, daß Gerhards ethische Disputationen sich an den Begriff der poenitentia anknüpfen.

[2]) Vgl. Kawerau-Möller III 403ff.

große Innerlichkeit der lutherischen Auffassung des Christentums und die Äußerlichkeit der kirchlichen Praxis dicht neben einander liegen. Daß die Predigt von Gesetz und Evangelium nicht eine leblose Theorie bliebe, sondern eine lebendige Praxis würde, eine erfahrene Realität, war das Ziel der Beicht- und Bußpraxis; und diesem Ziel diente eine einzelne kirchliche Institution, die nach der kirchlichen Sitte in regelmäßigen Abständen wiederholt werden sollte; mußte dadurch nicht notwendig eine Abnutzung und Verflachung des Innerlichsten eintreten? Die Klage über Leichtfertigkeit und Unbußfertigkeit nahm im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts immer zu, bis dann der Pietismus als eine Reaktion des lutherischen Prinzips der Innerlichkeit[1]) sich gegen diese kirchliche Institution, die zum Götzen geworden war, auflehnte. Kirchliche Institutionen sind nur als stets sich bietende Gelegenheiten für das Ausleben innerer Bedürfnisse von Segen. Da aber, wo das seiner Natur nach Spontane, Innerliche in einem kirchlichen Akt versteinert wird, muß die ganze Frömmigkeit zu einem Werkdienst werden. Dazu kam noch, daß an die kirchliche Beichtinstitution sich alle möglichen Kirchenzuchtsmaßregeln anschlossen (Ausschluß vom Abendmahl, Wiederzulassung nur auf Grund öffentlicher Kirchenbuße usw.). Die Kirche war ja nicht nur Stätte des heiligen Geistes, Pflegerin der iustitia spiritualis, sondern als Volks- und Landeskirche war sie zugleich staatlich garantierte Erziehungsanstalt zur Frömmigkeit und Sitte. Sie brauchte Institutionen, durch die sie einen durchgreifenden Einfluß auf die Gestaltung der Sitte, der bürgerlichen Ordnung ausüben konnte. Dazu war besonders der Beichtstuhl außerordentlich brauchbar. Aber unausbleiblich mußte die religiöse Praxis unter dieser Verquickung staatlich-kirchlicher und religiöser Interessen leiden. Eine Veräußerlichung des Sündenbegriffs in der Richtung, daß nur die Sünden, die irgendwelche Kirchenzuchtsfolgen nach sich zogen (6. Gebot!), für eigentliche peccata contra conscientiam gehalten wurden, ist die tatsächliche Folge dieser Praxis gewesen. Damit wird aber die Lehre von der

[1]) Es ist selbstverständlich, daß der Pietismus nicht nur eine solche Reaktion war, sondern auch auf reformierte Einflüsse zurückgeht; aber man darf die historische Kontinuität des luth. Pietismus mit der orthodoxen Frömmigkeit nicht zu niedrig einschätzen.

amissio fidei per peccata contra conscientiam gradezu zu einer Gefahr für die Innerlichkeit der Frömmigkeit und Sittlichkeit.

γγ) Dieser Eindruck wird noch verschärft, wenn man eine andere mit dem Begriff der peccata contra conscientiam gegebene Gefahr ins Auge faßt. Im Begriff der peccata contra conscientiam liegt nämlich der Anknüpfungspunkt für die Übernahme einer dem Luthertum ursprünglich fremden Erscheinung auf dem Gebiet der ethischen Literatur, für die Übernahme der Kasuistik. Auf katholischem Boden war für die Praxis der kirchlichen Satisfaktionsauferlegung je nach Sünden- und Tugendgröße eine detaillierte Auseinandersetzung über die Größe der Sünde je nach den Umständen ein Bedürfnis. Auf lutherischem Boden war der Anstoß zu solcher Messung der Sünden und Tugenden durch die prinzipielle Wertschätzung jeder Sünde als Todsünde eigentlich ausgeschlossen. In der Bildung des Begriffs der peccata contra conscientiam als besonders schwerer, Buße notwendig machender, Sünden lag ein Anlaß, doch wieder die Frage nach den Umständen, nach dem Grad der Absichtlichkeit usw. aufzunehmen, d. h. aber eine Menge von Sündenunterscheidungen eintreten zu lassen, deren Kenntnis sowohl für den, der sich vor bewußten Sünden hüten will, als auch für den, der Sünde getan hat, von praktischer Wichtigkeit ist. Naturgemäß muß sich die Frage erheben: wann liegt ein peccatum contra conscientiam vor, und wann nicht? Indem für die Schwere der Sünde das Maß an Bewußtheit ausschlaggebend ist, tritt die Frage in den Vordergrund: wann ist die Sünde ein nur auf irrtümlicher Beurteilung der Sachlage beruhender Fehler, wann ist sie eine Folge von Schwachheit, wann dagegen kann man sagen, daß sie ein ganz bewußtes, klares Abbrechen der Beziehung zu Gott ist. Wenn man derartige Fragen aufwirft, wird man mit Notwenigkeit in die Lage versetzt, auf nähere Distinktionen über den Grad an Bewußtheit einzugehen. Und mag man noch so sehr die großen objektiven Maßstäbe als ausschlaggebend betonen, mag noch so oft gesagt werden, daß eigentlich jede Sünde gleich schwer ist, die Frage nach der conscientia muß notwendig eine gewisse Unsicherheit in der Handhabung der ethischen Maßstäbe eintreten lassen. Die grundlegende Bestimmung, daß die Sünde Gesetzeswidrigkeit ist, wird

für den speziellen Fall vergessen, der charakteristische Maßstab für die peccata contra conscientiam ist nicht das Gesetz, sondern die conscientia, die Bewußtheit, eine psychische Tatsache, die immer etwas Unsicheres in sich schließt. Da nun grade diese Sünden eine unmittelbar praktische Bedeutung für das christliche Leben haben, so ist in einem praktischen Zentralpunkt die Höhe der reformatorischen Beurteilung der Sünde aufgegeben. Das Aufkommen der „Bedenken", der „Gewissensratschläge", der „casus conscientiae" ist eine direkte Folge der entscheidenden Bedeutung der peccata contra conscientiam und bedeutet eine allerdings unbewußte Hinneigung zur katholischen Ethik. Wie weit diese Entstellung der ursprünglichen lutherischen Anschauung geht, kann man allerdings nicht an Gerhard selbst nachweisen, da Gerhard selbst keine Kasuistik geschrieben hat, aber die Ethik seines großen Zeitgenossen ist dafür ein instruktiver Beweis.

Die sog. „erste lutherische Ethik", die Calixtsche epitome theologiae moralis, geht von folgendem Problem aus: Der bekehrte Mensch (homo conversus) muß fromm leben. Tut er das nicht, so hört er auf vere fidelis et Christianus zu sein, statu gratiae excidit, spiritum sanctum et dona supernaturalia, quibus in aeternam beatitudinem dirigebatur, excutit. Denn operam dat peccatis, servus est peccati. Es sind dieselben Ideen, wie wir sie bei Joh. Gerhard fanden: die peccata contra conscientiam haben Verlust des Glaubens, des Geistes, des Heils zur Folge. Demgegenüber ist das Ziel des christlichen Lebens, in spiritu ambulare: operam esse dandam, ut retineat fidem et bonam conscientiam. Folglich ist es die Aufgabe des Teils der disciplina theologica, den man Moraltheologie nennen könnte, dazu anzuleiten, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere et contra conscientiam perpetrata excidat. Das Subjekt dieser Betätigung wird als aus spiritus und caro zusammengesetzt bezeichnet und zunächst eine deutliche Beschreibung der natürlichen Seite am Menschen, der caro, gegeben (5 ff.), um so den Begriff der peccata venialia einerseits, der peccata contra conscientiam anderseits klar zu machen. In einem dritten Abschnitt werden dann die Prinzipien des christlichen Handelns näher ins Auge gefaßt. Nachdem hier als die Grundlage der spiritus sanctus und die

gratia habitualis festgelegt ist, und die christlichen Handlungen als freie Aktionen beschrieben sind, wird nun hauptsächlich darauf reflektiert, die Aufgabe des Gewissens als des Organs der sittlichen Erkenntnis, der Erkenntnis der göttlichen Norm näher zu bestimmen. Und hier wird nun der Normalzustand (25) mit folgendem Satz beschrieben: ne adversus dictamen conscientiae, et cognita divina voluntate et lege iusta praecipientis et iniusta prohibentis, elata manu sese opponat et quicquam committat. Die Frage, wann dies der Fall ist, wird konsequent durch den Hinweis auf vier Stufen der Gewissensklarheit beantwortet: conscientia recta, probabilis, erronea und dubia.[1]) Wenn nun bei der conscientia probabilis Unterwerfung unter die auctoritas virorum gravium gefordert wird und den docti die Aufgabe zuerteilt wird: rationes pondere, den illiterati dagegen: auctoritate doctorum moveri, so befinden wir uns nicht fern von der traurigsten Erscheinung auf dem Gebiet der Geschichte der Ethik, dem jesuitischen Probabilismus.

Es ist nach diesen kurzen Bemerkungen deutlich, daß die Wurzel dieser ganzen Entwicklung in der Tat in dem Begriff der peccata contra conscientiam liegt.[2]) Allerdings ist es wohl kein Zufall, daß Gerhard keine Kasuistik geschrieben hat. Gerhards Innerlichkeit hat sich sicherlich bewußt und klar gegen eine derartige Behandlung ethischer Probleme gesträubt. Immerhin ist es bemerkenswert, daß grade Freunde von Gerhard die ersten Kasuistiker auf lutherischem Boden waren (vgl. Dedekenn: thesaurus consiliorum et decisionum 1623, Balduin: de casibus

[1]) Wie wenig Calixts kasuistischer Sündenbegriff Sondererscheinung auf dem Gebiet des Luthertums ist, zeigt die Tatsache, daß Hollaz 842 (nach Schmid 207) die peccata contra conscientiam ebenfalls unterscheidet nach der conscientia recta (cum homo in agendo . . dictamen conscientiae, cum lege divina consentiens, non sequitur, sed contemnit), erronea (cum homo a dictamine conscientiae errore imbutae deflectit), probabilis (cum quis facit contra dictamen intellectus, probabiles ob causas aliquid hic et nunc agendum . . suadentis), dubia (quando quis id agit . ., de quo dubitat, an sit agendum . .).

[2]) Med. Vorwort: multum ubique scientiae, parum conscientiae; Med 33: conscientia est internum codex, in quo omnia scribuntur peccata; grande volumen conscientiae, cui omnia stylo veritatis conscripta. Erkl. des Leidens und Sterbens 158 ff.: Judas Verrat ist Spiegel des bösen Gewissens. „Es ist ein gar zartes Ding um das Gewissen, man kann es leicht unruhig machen, aber schwer stillen.“ Postille I 28 ff.: „Hütet euch vor den Sünden wider das Gewissen“; I 240.

conscientiae 1627 —, mit dem Jahre 1639 beginnt die Hochflut solcher Werke: Mengering, Dannhauer, Kessler, Schmid usw.). Eine derartige Entwicklung lag eben doch in der Linie der lutherischen Ethik.

δδ) Die Vorstellung, daß durch jede schwere Sünde ein Verlust des Heils eintritt und ein völliger, sich stets gleich bleibender Neuanfang des Christenlebens in der poenitentia nötig ist, hat nun aber nicht bloß die Folge der Entstehung der kasuistischen Literatur, sondern ist für die ganze Auffassung des Christenlebens insofern von Bedeutung, als die Idee des organischen Wachstums des inneren Lebens dem Luthertum fremd ist. Es wird zwar behauptet, daß das neue Leben seine Stufen habe, daß es wachse, aber damit wird nur die Tatsache zum Ausdruck gebracht, daß der Christ im Anfang seiner Bekehrung die Macht der Sünde in erhöhterem Maße spürt, als dann, wenn der Geist über den Willen Herrschaft gewinnt.[1]) Mit dieser Bestimmung wäre allerdings der Anknüpfungspunkt für eine Auffassung des Geistwirkens gegeben, die ein allmähliches Wachstum der christlichen geistlichen Freiheit über die Sünde verständlich gemacht hätte. In der spiritualen Begründung des christlichen Lebens, resp. in der Begründung des christlichen Lebens im lebendigen Glauben hätte die Möglichkeit gelegen, ganz analog der organischen Zusammenfassung von peccatum originale und actuale auch das christliche Leben als etwas organisch aus dem christlichen Glauben Herauswachsendes vorzustellen. Der Begriff der christlichen Freiheit, der sich aus einer solchen Auffassung ergeben hätte, als der inneren Selbständigkeit und Überlegenheit des neuen Lebens über das alte, das sich siegreich durchsetzt und — wenn auch vielleicht durch Fälle hindurch — doch innerlich zusammenhängend als ein Ganzes und in sich Geschlossenes sich darstellt, hätte deshalb noch nicht gegen den Ernst der Sünde gleichgültig zu machen brauchen. Vielmehr hätte die Wahrnehmung der steten Unvollkommenheit ein Motiv sein können zu immer erneutem demütigen Nehmen aus der Lebens-

[1]) Vgl. die charakteristische Stelle Ex. pietatis quotidianum III: renovatio consistit in fidei, spei, caritatis, humilitatis, patientiae, mansuetudinis, castitatis et reliquarum virtutum conservatione et incremento . . . quotidie a carne oppugnamur ita, ut caro nostra ad terrenorum amorem nos sollicitet.

quelle, aus Gott und seiner Offenbarung. Die immer erneute Erfahrung der Macht des Bösen hätte um so mehr den Anlaß zu einer in der Gemeinschaft mit Gott sich findenden, um so größeren Siegesgewißheit über die Sünde geben können. — Indessen zu einer solchen Auffassung der christlichen Freiheit wagte sich Gerhard nicht zu erheben: es schien ihm dann der Gedanke einer licentia peccandi nicht ausgeschlossen zu sein. Aus Sorge vor leichtsinniger securitas carnalis wird deshalb immer die Gefahr der peccata contra conscientiam eingeprägt, damit nur ja nicht etwa der Ernst der Sünde vergessen würde. Es darf nicht verkannt werden, daß es berechtigte und ernste Motive sind, die zu dieser Auffassung des christlichen Lebens führen. Gerhard glaubt die Interessen einer ernsten Sündenauffassung nur dadurch wahren zu können, daß er den Christen vor die stete Möglichkeit des Falls stellt. Die Erinnerung an die Unvollkommenheit der Werke des Wiedergeborenen, an die Sündigkeit seiner Affekte, an die peccata contra conscientiam, an den Glaubens-, Geistes- und Heilsverlust hat den Zweck, den Christen zur custodia sui zu bringen,[1]) zu warnen vor fleischlicher Sicherheit, daran zu mahnen, daß in jedem Augenblick das ewige Schicksal des Menschen von einer freien Willenstat abhängen kann.[2]) Man darf es sich nicht ver-

[1]) Die Bewahrung der Gnade ist gradezu Zweck der Theologie: Medd. Vorrede: Die Theologie hat es damit zu tun, quomodo a peccato liberemur, et in gratia conservemur; ebenso ist der ganze 3. Teil der Ex. pi. eine Ausführung dieses Gedankens; vergl. Med. 17 über die Bewahrung der Taufgnade.

[2]) Deshalb wird oft gemahnt, nur nicht die Buße aufzuschieben: Med. 2 u. 28: Täglich kann die Todesstunde kommen; nihil magis adversum pietati, quam dilatio. An drei praeterita muß man denken: maeum commissum, bonum ommissum, tempus ammissum, an drei praesentia: vitae brevitas, salvandi difficultas, salvandorum parvitas, an drei futura: mortem, qua nihil horribilius, iudicium, qua nihil terribilius, poena inferni, qua nihil intolerabilius. Vgl. Post. Sal. 187: Verlust der Gnadengegenwart Christi 1. durch Abfall, 2. peccata contra conscientiam, 3. tentatio desertionis. „Christus ist lauter Freude des Herzens, Trost, Süßigkeit, Empfinden göttlicher Freudigkeit; wo in schweren Anfechtungen sich solches verliert, so dünket dem Menschen nicht anders, als habe er Christum verloren. Das Gesetz Gottes und unser eigen Gewissen drücken und ängstigen uns, daß wir denken, ach, es ist deine eigne Schuld, du hast es danach gemacht, daß du die Süßigkeit des göttlichen Trostes nicht empfindest, du hast Gott nicht dafür gedankt, darum hat dir Gott die Süßigkeit des Trostes entzogen.“ So auch im Tode. Christus kann aber wiedergefunden werden durch Buße.

bergen; daß es unmittelbar praktische Interessen sind, die ihn bewegen. Er sieht vor sich Gemeinden, die nur wenig lebendige Glieder enthalten; Sünden, ganz besonders gegen die Mäßigkeit und Keuschheit, gehen im Schwange; dabei eine ausgesprochene Kirchlichkeit, ein gewisser Stolz darauf, — wir dürfen nicht vergessen, daß sich zur Zeit des dreißigjährigen Krieges oft in überraschender Weise ein großes konfessionelles Selbstbewußtsein geltend machte —; Kirchlichkeit und Sünde, Bekenntnismut und Unsittlichkeit nebeneinander — das ist's, was ihn dazu bewegt, gegen die fleischliche Sicherheit zu eifern. Seine Erbauungsschriften haben immer wieder die Tendenz, aufzuwecken, die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen für seine religiöse und sittliche Haltung zu betonen. Er dringt darauf, daß die Prediger bona opera urgere sollen.[1]) Es offenbart sich in dieser gesamten Tätigkeit Gerhards ein unendlicher Ernst, der sympathisch berühren muß und die Mängel seiner Position verständlich macht. Zudem war er durch die Lehre gebunden. Wenn das Heil jedem Kirchenchristen auf Grund der Taufe zugeteilt war, wie sollte die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Seligkeit anders klargemacht werden, als durch die Behauptung, daß die Sünde täglich das Heil verscherzen könne? Zu dem allem mag noch ein gewisser Widerwille gegen die reformierte Anschauung von der Perseveranz der Erwählten mitgespielt haben: dem Leichtsinn schien damit Tor und Tür geöffnet zu sein. — Diese Motive sind sicherlich zu verstehen; trotzdem muß man sagen, daß bei dieser Auffassung das Glaubensleben notwendig an innerer Frische und Freudigkeit, an Kraft und Energie verlieren muß. Diese Angst vor dem Begehen einer bewußten Sünde, vor der Möglichkeit eines Falles macht es verständlich, daß die alten Lutheraner in ihrer Lebensführung leicht etwas Unentschlossenes und Ängstliches haben, daß die Tendenz auf ein energisches, sieghaftes Geltendmachen der im Glauben liegenden Kraft fehlt, daß sie mehr Helden des

[1]) Vgl. die Vorrede zu den Med., besonders aber Meth. 220. Wegen der impoenitentes und securi müsse die Gesetzespredigt recht deutlich in der Kirche erschallen; 223 exhortationes ad studium pietatis et christiani hominis officia in hac mundi senectute, in qua caritas paene intermortua est, maxime oportet esse frequentes; historiae sanctorum in sacris litteris annotatae uberrimam exhortationis ad pietatem suppeditant materiam.

Leidens, als der Tat sind. Es fehlt fast völlig die Nutzbarmachung des Begriffs der christlichen Freiheit als einer Vollmacht für das christliche Leben; die Idee ist prinzipiell vorhanden, aber ihre Anwendung wird durch die Angst vor der securitas carnalis illusorisch gemacht. Stattdessen denken die Orthodoxen bei dem Begriff der christlichen Freiheit einerseits mit vollem Recht an die Freiheit von der verdammenden Wirkung des Gesetzes, anderseits aber vor allem an die durch den heiligen Geist ermöglichte Wahlfreiheit des Christen, auf Grund deren er Gutes tun, aber auch sündigen kann, auf Grund deren er also für sein Heil und seine Verdammnis selbstverantwortlich ist. Diese Freiheit ist aber grade das Entgegengesetzte von jener inneren Freiheit, die sich in Gott geborgen weiß; denn indem der Wiedergeborene vor die Frage gestellt wird: willst du dich selbst mit deinem durch die Gnade freigemachten Willen für das Gute entscheiden oder nicht, wird der Christ ganz auf sein eignes Tun gewiesen, in die unsichere Sphäre eigener Betätigung in einzelnen Willensakten. Es zeigt sich an dieser Stelle deutlich, daß die Idee der Wahlfreiheit, welche eigentlich einem ethischen Interesse dienen will, tatsächlich eine ethisch gefährliche Idee ist. Dadurch, daß der heilige Geist insofern als Befreier des menschlichen Willens gedacht ist, als er durch das Hineintretenlassen des Guten in den Bereich des menschlichen Willens dem Willen die Möglichkeit der freien Wahl des Guten gibt, gewinnt die zunächst rein psychologisch-formal gedachte Wahlfreiheit ethische Bedeutung. Das Subjekt des neuen Lebens im Christen ist nicht eigentlich die durch die Bekehrung zustande gebrachte spirituale Gesinnung, sondern der formale Wille, der einer Doppeltheit von Affekten gegenübersteht, den karnalen und spiritualen, und der durch einzelne freie Willenstaten bezeugt, ob er sich durch die spiritualen Affekte, die in seinem Herzen seit seiner Bekehrung lebendig sind, beeinflussen läßt, oder durch karnale Affekte. Das Gute wird infolgedessen nicht mehr rein als Ergebnis der inneren Gesinnung begriffen, sondern als eine durch einzelne Handlungen realisierte willkürliche Einzelhandlung. Damit wird der Satz: „ein guter Baum bringt gute Früchte“, in seinem Sinn verändert. Zwischen die Wurzel des guten Werks und das gute Werk selbst schiebt sich der formale Willensentschluß ein,

der plötzlich auch das Gegenteil von der bisherigen Willensrichtung tun und mit einem Schlage die ganze bisherige Entwicklung illusorisch machen kann. Damit ist aber die Gefahr einer Atomisierung des christlichen Lebens gegeben. Es ist eben die unausbleibliche Folge der Anwendung des Begriffs der Wahlfreiheit auf das Gebiet des sittlichen Lebens, daß der ethische Maßstab hauptsächlich an die Handlung gelegt wird, nicht an die Gesinnung. Das christliche Leben kann so nicht als etwas Freiquellendes, organisch in sich Zusammenhängendes, Wachsendes verstanden werden, sondern die einzelne Willkürtat tritt in den Vordergrund. Etwas Gesetzliches, Gequältes[1]) kommt in das christliche Leben hinein. Trägt schon an und für sich jede sittliche Anschauung, die sich am Begriff des Gesetzes normiert, die Gefahr in sich, das Leben in einzelne gesetzmäßige Handlungen zerfallen zu lassen, — eine Gefahr, die in der ethischen Grundlegung Gerhards durch den Begriff des spiritualen Gesetzes als Gesinnungsnorm glücklich umgangen war —, so wird durch die Anschauung, daß das christliche Leben durch einzelne böse Taten verloren werden kann, diese Gefahr akut. Jedenfalls ist Verständnis für sittliche Entwicklung, sittliche Erziehung da nicht zu erwarten, wo jeder Augenblick das Ergebnis der vorhergehenden Entwicklung in Frage stellen kann.[2])

Es ist kein Zufall, daß Kirche, Staat und Familie nur nebenbei als Organe ethisch-religiöser Erziehung gewertet werden, daß überhaupt die Idee der sittlichen Gemeinschaft als der Stätte, in der sich der sittliche Wille durch stete Beeinflussung des sittlichen Milieu allmählich bildet, unbekannt ist. Das Leben ist als ein Umschlagen von einem Extrem ins andere, als Schwanken zwischen lauter absoluten Gegensätzen vorgestellt. Freilich darf man nicht übersehen, daß diese Vorstellung von einem steten Wechsel im menschlichen Leben immer nur um so klarer verdeutlichen soll, daß nur eine entschlossene Hinwendung zum Göttlichen, Ewigen, Unwandelbaren die Quelle innerer Seligkeit, Ruhe und Kraft sein kann,

---

[1]) Vgl. z. B. die Gequältheit des Gebetslebens Ex. pi. I. Das Gesetz wird als Maßstab genommen und jede einzelne Forderung verglichen mit dem tatsächlichen Befund.

[2]) Dies meint wohl Hönnicke 103, wenn er eine zusammenhängende sittliche Lebensbetrachtung bei den Orthodoxen für ausgeschlossen hält.

daß also der Blick auf die steten Gefahren der eignen Sündigkeit, auf den dunklen Hintergrund des eignen Lebens den Impuls zu einer um so unbedingteren Hingabe an Gottes Gnade geben soll. Aber ob das auf diesem Wege erreichbar ist, muß bezweifelt werden. Wenn die Aufmerksamkeit des Christen immer wieder auf ihn selbst, auf seine Unvollkommenheit, auf die Möglichkeit seines Falls gelenkt wird, kann die Folge nur ein Erschlaffen der Heilsgewißheit sein. Dadurch wird es aber unmöglich, die Sünde wirksam zu bekämpfen; eine ziellose Selbstquälerei entsteht; infolge der Selbstbeobachtung wird der Grundton der Ethik individualistisch-egoistisch, die Pflichten gegen die andern treten zurück, die custodia sui nimmt stattdessen die Hauptaufmerksamkeit in Anspruch; die Aufgaben der inneren und äußeren Mission, der Treue in der Gemeinschaft, d. h. alle über das einzelne Individuum hinausgehenden Aufgaben werden vernachlässigt. Zur Zentralaufgabe des Christen wird das Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern, der Kampf gegen das Fleisch. D. h. eben: eine völlige Überwindung der asketisch-mittelalterlichen Stimmung hat nicht stattgefunden.[1])

d) Diese innere Unsicherheit macht auch nicht Halt vor dem religiösen Verhältnis. Wenigstens läßt die Art, wie der Begriff der Furcht Gottes verwandt wird, keine andere Interpretation zu.

Joh. Gerhard unterscheidet eine doppelte Furcht vor Gott, timor filialis und timor servilis. Die kindliche Furcht ist die Ehrfurcht vor Gott, vor seiner Allwissenheit und Allgegenwart (III 138), vor seiner Majestät, vor seinem Zorn gegen die Sünde (VII 53), d. h. aber sie besteht aus lauter unmittelbar im Glauben an Gott und im Gedanken an die Sünde gegebenen Momenten, gegen die sich vom Standpunkt evangelischen Heilsglaubens nichts einwenden läßt. Wenigstens ist die Behauptung Ritschls (Gesch. d. Pietismus II 6) schwerlich richtig, daß die Stimmung des timor filialis, eine Eigentümlichkeit der mittelalterlich-

[1]) Vgl. hierzu Ritschl R. u. V. III 675, Schlatters Buch und die vorzügliche Erörterung des ganzen Problems bei Hönnicke 98 ff. Nur auf einen Fehler möchte ich hinweisen. Hönnicke sagt S. 102, daß der neue Mensch nach Gerhard nur durch Zurechnung von Seiten Gottes bestehe und deshalb eigentlich nicht existiere. Tatsächlich ist der neue Mensch, als Folge der iustitia imputata, eine greifbare Realität.

katholischen Frömmigkeit sei. Vielmehr überall da, wo der Gedanke an die Majestät Gottes und die Tatsache der Sünde lebendig wirksam ist, muß im Gegensatz zu einer fleischlichen Sicherheit (VII 140[1]), zum natürlichen Hochmut des Herzens, ein Gefühl demütiger Anerkennung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch entstehen (Postille I 66 der Glaube unterwirft sich in allertiefster Demut seinem Herrn). Dieses Bewußtsein der kindlichen Ehrfurcht schließt nicht notwendig Heilsungewißheit in sich. Vielmehr an allen diesen Stellen wird der Unterschied zwischen dieser Ehrfurcht vor Gott, die ein Mißtrauen gegen die eigne Kraft und grade ein volles Vertrauen auf Gott allein bedeutet, und der dubitatio de salute betont. Ja, VII 114 wird unter Erinnerung an die maiestas Dei praecipientis der Zweifel an Gott als eine Verletzung seiner Ehre, als eine Versagung des Glaubens an seine Verheißung verurteilt. Der Zweifel hat seine Wurzel im natürlichen Menschen, der Gott flieht, statt ihn zu suchen. Demgegenüber steht die Stimmung des timor filialis zu einem kindlichen Vertrauen nicht nur nicht im Gegensatz, sondern hat es zur Voraussetzung.[2]) Der Gegensatz zum timor filialis ist vielmehr der timor servilis (VII 222), die Furcht vor Strafe, die Angst vor dem Gericht, vor der Unseligkeit, während der timor filialis (VII 140) den Ernst der Sünde anerkennt, und deshalb mißtrauisch gegen die eigne Sünde mit Furcht und Zittern allein von Gott das Heil erwartet. — Gegen diese Beschreibung des kindlich-ehrfürchtigen Verhaltens würde sich nichts einwenden lassen, wenn in der kindlichen Furcht immer die Stimmung des kindlichen Vertrauens den Ton angäbe. Tatsächlich jedoch spielt die pia solicitudo de gratia conservanda

[1]) Prov. 28,14 agitur de timore filiali ac praecipitur, ut sit in nobis timor, agnoscens iudicium et iram Dei adversus peccata, et pia solicitudo in cavendis lapsibus contra conscientiam, prohibentur contra duo peccata, videlicet securitas carnalis contemnens iram Dei adversus peccata et superbia ruens extra metas vocationis . . . aliud vero est timor filialis, aliud dubitatio . . . Ersteres ist pia solicitudo de gratia conservanda et serium studium vitandi lapsus contra conscientiam, quibus et gratia Dei et salute iterum excidimus . . . qui timet, ne thesaurum amittat, is de eius possessione certus est, alias frustra de eo amittendo timeret, cuius possessio nunquam obtigit.

[2]) VII 118 wer den Glauben nicht spürt, soll meditatione promissionum evangelicarum fidem excitare et confirmare; ähnlich VII 138.

et serium studium vitandi lapsum (Phil. 2,12) die Hauptrolle, d. h. aber, der Blick des Christen wird auf seine eigene Tätigkeit, die ein Verscherzen des Heils zur Folge haben könnte, gelenkt. Damit wird aber die Gewißheit des Heils trotz der gegenteiligen Behauptung Gerhards gefährdet. Echte Heilsgewißheit ruht auf dem festen Glauben, daß das Heil allein durch Gottes Gnade dem Sünder zu teil wird und in Gottes Treue seinen sicheren Grund hat. Wenn aber der Gedanke der Furcht vor dem Fall die Sorge entstehen läßt, daß das Heil durch die eigne Tat des Menschen verscherzt werden kann, so entsteht eine innere Spannung, die nicht durch den Hinweis darauf (VII 140), daß die Angst vor dem Verlust Gewißheit des Besitzes voraussetze, aufgelöst werden kann. Vielmehr schließt die Angst um den Verlust des Heilsbesitzes Heilsungewißheit in sich. Die Aufforderung an den Christen, zugleich seines Heils gewiß zu sein, und in Angst an einen möglichen Verlust des Heils zu denken, kann nur innere Unsicherheit, Ängstlichkeit, Zittern zur Folge haben, so daß die freudige Heilsgewißheit, die allein die Grundlage einer freien Aktivität sein kann, verschwindet.

Dazu kommt noch ein Zweites. Für die christliche Praxis hat die scharfe Scheidung zwischen timor filialis und servilis nach Gerhards Anschauung insofern keine Bedeutung, als auch das Fleisch noch als wirksame Potenz im Christen angesehen wird. Der Sachverhalt ist infolgedessen VII 222/3 gar nicht zutreffend beschrieben, wenn gesagt wird, der timor servilis beziehe sich nur auf den homo ante iustificationem, während der timor filialis den homo post iustificationem betreffe. Vielmehr liegt die Sache so, daß der Christ als renatus, als Glaubender und Gerechtfertigter, gleichsam einen ungerechtfertigten Teil in sich trägt, der immer mit Mitteln gebändigt werden muß, die es so scheinen lassen, als ob überhaupt keine Wiedergeburt erfolgt wäre. Der Christ ist ein Kompositum aus zwei Subjekten, einem natürlichen und einem wiedergeborenen. Für die natürliche Seite gilt ebenso, wie für den natürlichen Menschen überhaupt, die Zwangsgewalt des primus usus legis [1]),

[1]) V 383 primum legis usum tantum ad non renatos pertinere volunt, quod intelligendum cum restrictione illa, quatenus sunt renati; cum enim renati itidem ex parte adhuc carnales sunt, ideo ipsis quoque frenum legis necessarium est, ut caro cum suis concupiscentiis coerceatur, ne in externa delicta prorumpat, et spiritum sanctum excutiet.

gilt damit auch — und das ist bedeutsam — der timor servilis, das eudämonistische Motiv der Angst vor dem Gericht, vor der Unseligkeit. Wir hatten oben schon gesagt, daß damit, daß als Subjekt der Betätigung des Christen nicht nur seine wiedergeborene, sondern auch seine nichtwiedergeborene Seite in Betracht gezogen wird, die Folge gegeben ist, daß die Taten des Christen auch trotz ihrer aus dem Geist entspringenden Herkunft doch als verunreinigt durch das Fleisch vorgestellt werden. Diese Anschauung hat ihr volles Recht, wenn damit lediglich demütige Erkenntnis der eignen Schwachheit und Motive zum energischen Kampf gegen die Sünde vermittelt werden sollen (Med. IV in me peccata, reprobatio, damnatio — in te iustitia, electio, salus). Aber sobald daraus die Folgerung gezogen wird, daß nun auch die eudämonistischen Motive zur Bändigung des Fleisches für den Christen Gültigkeit gewinnen, muß man die Frage aufwerfen, ob damit nicht tatsächlich die Höhe der ethischen Betrachtung praktisch verlassen wird. Durch das Zugeständnis der Geltung eudämonistischer Motive wird die Fleischesseite ja eher gestärkt als bekämpft. Eine Bekämpfung des Fleisches kann nur durch einen Kampf gegen eudämonistische Motive gelingen —, ist doch die Eigenart des Fleisches grade der Eudämonismus. Das Subjekt dieses Kampfes kann deshalb nur der neue Wille des Menschen sein, der in frischer, freier, freudiger Tätigkeit den alten Willen mit geistlichen Waffen besiegt. Es ist völlig aussichtslos, das Fleisch durch Aufbietung fleischlicher Motive zum geistlichen Handeln zu bringen.

Wie ist Gerhard zu diesem Selbstwiderspruch gekommen? Es sind ethische Motive, die ihn getrieben haben. Er glaubte den Kampf gegen die fleischliche Sicherheit nur dann mit Aussicht auf Erfolg führen zu können, wenn alle denkbaren Motive aufgeboten würden. Man braucht nur daran zu denken, daß bei den gewöhnlichen Kirchenchristen die eudämonistischen Motive vielleicht noch ein gewisses Verständnis finden konnten, daß es also im Interesse einer wirksamen Predigt zu liegen schien, diese Motive heranzuziehen. Trotzdem aber muß man sagen, daß dies praktisch-ethische Interesse zu einer höchst gefährlichen ethischen Theorie führt. Grade auf diesem Wege kann nur ein sehr äußerliches Christentum in der Gemeinde ge-

pflanzt werden. Es hätte der Höhe der lutherischen Gesinnungsethik grade im Gegensatz zum Katholizismus entsprochen, wenn sie auf die Reinheit der Motive zum guten Werke geachtet hätte. Stattdessen finden wir diesen Gedankenkomplex sowohl in den loci, wie in den praktischen Schriften außerordentlich häufig.

Besonders charakteristisch ist der Gedankenzusammenhang in VIII 22. Zunächst wird betont, daß genau genommen die guten Werke nicht aus Rücksicht auf Lohn und Strafe getan werden dürften: neque enim intuitus praemiorum atque evitatio poenarum proprie et accurate loquendo debet esse causa finalis et impulsiva bonorum operum, sed nova oboedientia renatorum ex sincera Dei caritate et filiali timore proficisci debet, iam vero caritas non est mercenaria, ac servilis timor est, non filialis, propter constitutas poenas a peccatis cavere. Indessen die praktische Geltung dieses Satzes wird doch stark eingeschränkt, wenn dann sofort darauf folgt: non negamus, carnem refractoriam, quae spiritui in ipsis etiam renatis adversatur, consideratione praemiorum excitandam, si velit in via b. o. torpescere, et consideratione poenarum in ordinem cogendam esse, si velit ad vias pessimas declinare. Denn für die Praxis folgt aus diesem Satz, daß der Wiedergeborene als Ganzes eben auch durch die eudämonistischen Motive zu guten Werken veranlaßt werden soll. So spricht es VIII 23 klar aus: addendum huc, cum renati sint ex parte adhuc carnales (Rm 7,14), cum spiritus quidem in ipsis sit promptus, caro autem infirma (Mt 26,41), ideo quandoque legis coactione carnem ipsorum indigere, quin immo nullum bonum opus in hac vita ex tanta spiritus promptitudine oritur, quam caro nullatenus retardet aut impediat. — Welche Ausdehnung dieser Gedankenkreis hat, wird besonders deutlich, wenn man erwägt, daß für die ethische Motivation des Christen die Gedanken des jüngsten Gerichts und des Todes im Vordergrund stehen. Das Christenleben ist nie ohne Todesfurcht: singulis horis, immo momentis mors nobis impendet, necessarium igitur est, ut singulis momentis ad eam nos praeparemus, ne incautos nos opprimat et aeternae morti nos tradat, ab uno enim illo momento mortis pendet aeternitas (XVIII 245).[1]) Ebenso hat der Gedanke

[1]) Vgl. XVIII 246 mortis meditatio multiplicem .... praestat utilitatem; prodest ad maiorem Dei timorem et diligentiorem praeparationem ad mortem

an das jüngste Gericht einen großen Wert als Warnungsmittel vor impietas und securitas.[1]) Für die kirchliche Praxis folgt daraus (XX 277) die reichste Verwendung der Gerichtspredigt: utinam vero atque iterum utinam ecclesiarum ministri in novissimis hisce, imprimis in poenis infernalibus populo inculcandis et exaggerandis frequentiores essent (Hönnicke 88), an Stelle von Kontroversen über wissenschaftliche und konfessionelle Probleme. Und ein Blick auf die praktischen Werke Gerhards bestätigt es, daß er sich nicht gescheut hat, das Motiv des timor

per poenitentiam de anteactis peccatis et cautionem a futuris; — ὁρμητήριον est ad maturandam poenitentiam; qui vitae huius fragilitatem ac mortis singulis momentis impendentis atrocitatem ob oculos sibi posuerit, non differet poenitentiam in diem crastinum, cum crastinum vitae diem sibi polliceri non possit (zitiert z. T. aus einem kath. (!) Schriftsteller Ludovicus Granatensis). Vgl. 248 XVII 78: moriturus videt, se momento illi appropinquare, a quo pendet aeternitas, tempus bene operandi iam ante amissum, tempus ad poenitentiam concessum esse fere totum praeterlapsum . . .

[1]) XIX 300 ff., 308 ff.: Der Gedanke an den Tod warnt vor ebrietas und crapula, vor allzugroßer cura victus, immisericordia und crudelitas, iniustitia und iniquitas, mahnt daran, die poenitentia nicht aufzuschieben, zur soelicita cura und providentia. 318 hebt ausdrücklich hervor, daß eigentlich die Christen ratione spiritus durch die Erwartung des jüngsten Gerichts nicht in Sorge versetzt zu werden brauchten, aber ratione carnis sei das Angstgefühl ein Mittel der Ertötung des Fleisches! Ähnlich sind die Erwägungen bei dem Weltuntergang. XX 136, 140 ff. ipsimet pii circumferunt adhuc carnem et sanguinem, expositi sunt tentationibus satanae XX 276. Vergleiche zur ganzen Frage die Auseinandersetzung über die Frage, ob der evangelische Glaubensbegriff XIX 149 ff. den Gedanken des Werkegerichts eliminiere. Dies Problem wird erstens mit dem Hinweis darauf, daß es gute Werke nur bei Gläubigen gibt, beantwortet, also das Gericht mit seiner Freisprechung der Gläubigen auch die guten Werke anerkenne. (XIX 194 b. o. non esse possunt vera bona opera, nisi ex fide proficiscuntur 193, 195.) Zweitens wird 151 darauf hingewiesen, daß die doctrina de iustificatione nicht den timor extremi iudicii fidelium animis excutit, weil omnes illos, qui veterno peccatorum oppressi in peccatis suis dormiunt, terrore iudicii ex hoc somno excitare, pro virili conamur, et ad . . . severum illud iudicium fide, precibus, vigilantia et sancta vitae conservatione sese praeparent. Daran ändert es nichts, daß für den Gläubigen im strengen Sinn des Wortes nur der timor filialis gelten soll, da es empirisch keinen solchen Gläubigen gibt. Die prinzipielle Anschauung steht sittlich hoch, aber ihre praktische Anwendung ist schlechthin unmöglich, weil die Auffassung von dem inneren Zwiespalt im Christen, als einem Zwiespalt getrennt handelnder und getrennt zu behandelnder Subjekte, die tatsächliche Geltendmachung jener reinen ethischen Auffassung ausschließt.

servilis in weitgehendstem Maße anzuwenden.[1]) Man muß sich immer wieder vor Augen halten, daß ganz sicher Joh. Gerhard das Beste gewollt hat, wenn er mit solcher Kraft gegen die securitas carnalis eiferte[2]), aber daß man mit eudämonistischen Motiven tatsächlich nicht das Fleisch, den Sitz des „Glücksstrebens", bändigen kann, daß mit ihm immer nur fleischliche Affekte lebendig gemacht werden, das hat er sich nicht klar gemacht.[3])

---

[1]) Man vgl. die trübe Grundstimmung der ersten Meditationen Gerhards, vor allem aber Med. 28 (humilitas, caritas, timor und spes), 29 (in hac vita sunt connexa timor und religio); gradezu verletzend klingt 36: fugacissimum est haec vita nostra, et tamen in ea aeterna vita acquiritur et amittitur, tutissimum est, omni hora praesentis vitae abitum exspectare . . . 39, 42, 43, Gedanke an den Tod, der über Zeit und Ewigkeit entscheidet, 49—51. Ferner beachte man das enchiridion consolatorium 1611, das er contritis, confractis et infirmis conscientiis widmet; zunächst zählt die Schrift jedesmal innere Anfechtungen auf, die im Blick auf den Tod entstehen; dann erfolgt die consolatio. Ähnlich disput. 428—458: durch den Fortfall des Lohngedankens ist die Motivitationskraft des Lohnmotivs für das Fleisch nicht ausgeschlossen; 521 in der Auseinandersetzung mit der reformierten Prädestinationslehre wird u. a. deshalb gegen die aus Gottes Willen hervorgehende Sünde protestiert, weil damit das Angstmotiv für den Sünder wegfiele. Sch. pi. I 163 Warnung vor unwürdigem Abendmahlsgenuß, der Gericht nach sich zieht; 184, 210—223 Furcht vor der iustitia distributiva Gottes, 239—49, 266 Unbußfertigkeit, 302 ff. 311, 324 ff. Warnung vor den Sünden wider das Gewissen = den 7 Todsünden des Katholizismus, 337 ff. Gericht, 365 Vorsicht im Wandel, 380 ff., 454: stets der Hölle gedenken, läßt nicht in die Hölle versenken.

[2]) Zum Kampf gegen die Sicherheit vgl. Erkl. d. Leidens und Sterbens 1611 43 ff. „Das Verlassen auf eigene Kraft muß ausgerottet werden, damit nicht die Frucht der Sicherheit und Vermessenheit herausschlägt. Denn nur, wer sich auf eigne Kraft verläßt und vermeint, man möge gar wohl aus eigner Kraft beständig bleiben, da folgt bald darauf, daß man sicher wird." 44 ff., 188 ff. Vorrede zu „Frommer Herzen geistliches Kleinod" 1634. Postille II 32, 187 ff., Post. Sal. I 20 ff., 27 (Schlaf und Sicherheit), disp. 485 ff. Kampf gegen die reformierte Prädestinationslehre, weil sie die securitas carnalis fördere. Vorwort zur schola pietatis . . II 177—195.

[3]) Die prinzipielle Erörterung des Lohnbegriffs bei Hönnicke 85 trifft schließlich, nachdem der Tatbestand im wesentlichen richtig dargestellt ist, nicht das Richtige, sofern behauptet wird, daß das eudämonistische Lohnmotiv auf die Anerkennung der sittlichen Leistungsfähigkeit zurückgehe, und daraus der weittragende Schluß gezogen wird, daß das ethische und religiöse Interesse (letzteres erkenne die sittliche Leistungsfähigkeit nicht an) nicht ausgeglichen sei, folglich Religion und Sittlichkeit nicht eng verbunden, wie überhaupt die Anschauung von der Heiligung nicht einheitlich sei. Das

Wenn wir nunmehr im Rückblick auf dieses ganze innerlich zusammenhängende Gefüge — Macht der caro im Christen, Sündigkeit der guten Werke des Christen, Gefahr des Heilsverlustes auf Grund der peccata contra conscientiam, Angststimmung des Christenlebens, Wirksamkeit der eudämonistischen Motive auch für den Christen — die Frage stellen, wo der eigentliche Grundfehler der ganzen Kombination liegt, so darf man ihn jedenfalls nicht einfach in der Tatsache sehen, daß der Christ als unter dem Gegensatz zwischen spiritus und caro stehend aufgefaßt wird, wie Hönnicke 93 zu meinen scheint. Der Christ ist ganz sicher seiner einen Seite nach natürlicher Mensch; das geistliche Leben kann sich nur im Kampf gegen die Sünde, gegen das Fleisch durchsetzen. Unsre eigne Erfahrung sagt das laut und deutlich, und das Neue Testament hat eine solche Auffassung immer auf seiner Seite. Der Fehler liegt vielmehr darin, — das ist auf Grund der eben angestellten Erörterungen klar —, daß das Problem so gestellt wird: wie ist es möglich, daß die caro bekämpft wird, nicht aber so: wie ist es möglich, daß der spiritus Herr über den Menschen wird. Sowie man die erste Frage in den Mittelpunkt stellt, muß mit Notwendigkeit die Aufmerksamkeit des Menschen auf die Widerstände gelenkt werden: wie kann man es dahin bringen, daß keine bewußten Sünden mehr entstehen, daß die Unvollkommenheit und Bosheit auch der Besten überwunden werde. Die Antwort auf solche Frage kann den Menschen immer nur auf eigne Taten verweisen, zu denen er auf Grund der Wahlfreiheit fähig ist. Die Selbstquälerei eines auf sich selbst gerichteten Lebens ist die Folge davon. Das Leben bekommt etwas Unfreies, Düsteres, Ängstliches. So wird aber der Mensch immer mehr in dem Kreis, in dem er lebt, festgehalten, das Wachsen über seine Sünde hinaus wird gradezu verhindert.[1]) Ganz anders ist es dagegen, wenn man

Gegenteil ist richtig. Grade die Anschauung von der Sündigkeit, der sittlichen Leistungsunfähigkeit des Christen hat zur Rezeption dieser ganz zur Sphäre des natürlichen Menschen gehörigen Motive geführt. Die Anschauung vom Wesen der christlichen Persönlichkeit ist unzureichend, das ist der Mangel der orthodoxen Ethik, dagegen liegen die von H. herausgehobenen Mängel nicht vor.

[1]) Die Kritik Hönnickes 95/97, 127 trifft im wesentlichen das Richtige, besonders darin, daß er in der Beschäftigung der Gläubigen mit sich selbst

die Frage nach der Herrschaft des heiligen Geistes über den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Die Gedankengänge, die wir im 2. Kapitel darstellten, treten dann in den Vordergrund, daß das Handeln des Menschen getragen sein soll von dem Vertrauen zu Gott, von der Freude an seinem Willen, und daß es aus innerer Selbständigkeit und Freiheit heraus kraftvoll und energisch gegenüber dem Egoismus sich durchsetzt, sich zwar demütig vor Gott beugt im Gedanken an eigne Schuld, aber doch immer wieder an der Gnade Gottes sich aufrichtet. Der Glanz der Lutherschen Siegesgewißheit und paulinischen Kraft kann allein den Sieg über das Fleisch erringen. Auf der Grundlage der Heilsgewißheit, unter dem Gefühl demütiger Gebundenheit an Gottes Willen, im lebendigen Zusammenhang mit den Quellen des Lebens — der Predigt des Evangeliums — kann sich allein ein Christenleben, das fröhlich in Gott ist, aber trotzdem den Ernst der Sünde anerkennt, durchsetzen. So würde das Subjekt des christlichen Handelns ganz allein der erneuerte Mensch sein mit seinen neuen Kräften; seine Willensziele würden ihm aber z. T. durch die Tatsache der Sündenmacht in ihm gegeben

---

eine Ursache der Lähmung ethischer Kraft sieht. Freilich muß gegenüber der positiven Anschauung, die hinter seiner Kritik zu stehen scheint, der Vorbehalt gemacht worden, daß die ethische Bedeutung des Begriffs der dauernden Unvollkommenheit der guten Werke des Christen nicht von ihm verstanden ist. Grade das Moment der demütigen Anerkennung der eigenen Sündigkeit ist ein wesentlich positiv-ethisches Motiv; die Idee des sittlichen Vorwärtsstrebens an sich kann leicht an Gott vorbeiführen, woran auch die Beziehung auf den göttlichen Gesamtzweck, das Reich Gottes, nichts ändern würde, da es eben darauf ankommt, daß Gott nicht nur als Zweck des sittlichen Strebens, sondern auch als wirkendes Prinzip der ethischen Betätigung aufgefaßt wird. Dieser Begriff fordert aber eine stete lebendige Beziehung zu Gott, dem gegenüber dem Sünder Gnädigen, da immer nur diese Beziehung die zum sittlichen Handeln nötige Freiheit des Gewissens von aller Angst garantiert. Es ist nicht nötig, daß die Lust zu energischem Handeln durch den Gedanken an die stete Unvollkommenheit des guten Werks gemindert wird; vielmehr liegt in dem auf Gottes Gnade gerichteten Blick die Wurzel innerster Bindung an Gottes Willen, tiefer innerer Verpflichtung, energischer und treuer Betätigung. Aber der Blick muß auf Gott gerichtet werden, nicht auf sich selbst. — Tatsächlich freilich hat die orthodoxe Ethik durch die zentrale Betonung des Bußgedankens den Egoismus eines lediglich mit sich selbst beschäftigten Seligkeitsstrebens genährt, der sich später im Pietismus wieder zeigt. Darin hat Hönnicke recht.

werden. Daß an Stelle solcher kraftvollen Anschauung die ängstliche Sorge um die Aufrechterhaltung des Gnadenstandes, die Angst vor der Sünde und ihren Konsequenzen, getreten ist, das ist eine zwar ethisch verständliche, aber grade im ethischen Interesse bedauerliche Verschlechterung der reformatorischen Ethik. Diese Stimmung ist das eigentlich vorbereitende Element für die pietistische Entstellung des reformatorischen Glaubens, die völlig beherrscht ist von einer ganz ähnlichen ängstlichen Bedenklichkeit und die aus Furcht vor der Sünde, aus lauter Buße nicht mehr zu frischer Tat, zu sieghafter innerer Freudigkeit sich zu erheben vermag.[1])

2. Es wäre jedoch ein Fehler, wenn man annähme, daß nur dieses negative christlich-sittliche Ideal von der Orthodoxie aufgestellt wäre. Vielmehr ist das Ebenbeschriebene nur die eine Seite des christlichen Lebens. Der Glaube bringt auch tatsächlich gute Werke im Menschen zum Entstehen, und es ist nun unsre Aufgabe, den Umkreis des Lebens, wie es aus dem Glauben positiv herauswächst, näher zu beschreiben.

Wir gehen am besten von einer allgemeinen Bestimmung dessen, was Gerhard unter bona opera versteht, aus, und fassen dann die einzelnen Seiten dieser bona opera für sich ins Auge.

Wenn wir auf die ganze bisherige Untersuchung zurückblicken, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die guten Werke gleich dem von Gott im Gesetz Geforderten sein müssen. Das Gesetz ist der ewige Gotteswille, dem auch die Wieder-

[1]) Die Schlattersche Behandlung des negativen Heiligungsbegriffs der Orthodoxen 36—46 hebt den Hauptmangel hervor, daß die Fassung der Heiligung als Kampf gegen die Sünde insofern nicht genügt, als dieser Heiligungsgedanke rückwärts schaut, nicht aber vorwärts (45); er betont auch den tieferen Grund dieses Mangels, wenn er 41 konstatiert, daß die Konzentration der Heiligung im Blick auf Gott nicht entschlossen genug bei den Nachfolgern Luthers festgehalten wird. Indessen bezieht sich im übrigen seine Darstellung im wesentlichen auf die spätere Ausbildung der Lehre von der sanctificatio in Form der naturhaften Gnadenkraftlehre, die sich bei Gerhard z. B. noch nicht findet. Da er nun aber grade hierauf diesen Mangel zurückführt, so muß seine Darstellung z. T. falsch sein, findet sich der Mangel doch schon vor der Ausbildung des physischen Gnadenbegriffs. Eine andere Ursache für diese Veränderung der ursprünglichen Lehre muß deshalb gefunden werden. Sie ist in der Angst vor der carnalis securitas zu finden, also in einem verständlichen, aber gefährlichen ethischen Interesse.

geborenen verpflichtet sind. Bona opera = opera legis. Auch, wenn Christus als Vorbild der Christen dargestellt wird, so ist damit, in anderer Form allerdings, das Gesetz als Norm aufgestellt. Christus ist dann als vorbildlicher Gesetzeserfüller gedacht (V 384, III 448, 576, 580). Der Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetz und dem Vorbild Christi besteht nicht im Inhalt der Forderung, sondern lediglich darin, daß Christus uns vom Fluch des Gesetzes befreit und damit dem Gläubigen den heiligen Geist schenkt, aus dem heraus er die Kraft des sittlichen Handelns nach seinem Vorbild, d. h. nach dem ewigen Willen Gottes gewinnt.[1]) — Der ewige Wille Gottes ist nun, wie wir sahen, ein doppelter: er fordert einmal iustitia spiritualis und zweitens iustitia moralis, d. h. die Betätigung der spiritualen Gesinnung in den von Gott geschaffenen Naturordnungen. Demgemäß umfaßt das gute Werk (VIII 211) nicht nur das bonum morale, die externae actiones, sondern auch die interiores affectus cordis et motus voluntatis; oder (VIII 5) proximi dilectio, d. h. sowohl die Liebesgesinnung, wie die Liebeserweisung (bonae actiones, cogitationes, affectus, motus), und Dei dilectio, d. h. einerseits die auf Gott gerichtete Gesinnung, timor Dei, fiducia, patientia, humilitas, und dann die daraus hervorgehende Erweise der Liebe gegen Gott, also Gehorsam gegen ihn (V 349). Daraus ergibt sich ganz klar, daß der Begriff der bona opera, wenn er auch den Gedanken an einzelne zählbare Leistungen nahelegt (Hönnicke 84)[2]), nicht so verstanden werden soll. Es soll vielmehr mit diesem Begriff grade im Gegensatz zu der katholischen Lehre vom Fasten, Beten und Almosengeben, als den drei spezifischen „guten Werken“ — das sind in der Tat zählbare

[1]) Wenn Hönnicke 111 die Tatsache, daß „trotz der entscheidenden Bedeutung des Bildes Christi als sittlichen Ideals, das sinaitische Gesetz als Norm der Heiligung nicht ausgeschlossen ist“ (falsch ausgedrückt: Christi Vorbild = sinaitisches Gesetz), als Symptom einer rationalistischen Denkweise betrachtet, so ist das nur insofern richtig, als die Idee des ewigen Willens Gottes hier mit hineinspielt. In Anbetracht der Spiritualität des sinaitischen Gesetzes aber ist die Deutung H. verkehrt.

[2]) Wie innerlich die b. o. gedacht sind, dazu vgl. ench. cons. F. 5: b. o. = interna cordis renovatio ac spiritualis . . . accensio. Sancta igitur cogitatio, bonum propositum, verus Dei timor, sincera dilectio, ardua invocatio sunt vere b. o.

Leistungen — gesagt werden: das christliche Leben bestehe nicht nur in einzelnen Leistungen, sondern in einer aus dem spiritualen Gehorsam herauswachsenden, das ganze religiöse und sittliche Leben umfassenden Lebenshaltung. Es umfaßt zunächst einmal die interior oboedientia erga Deum, timor und dilectio Dei, das ist die Wurzel der religiös-sittlichen Gesinnung, sodann die allgemein-menschlichen Aktionen, die daraus herauswachsen in bezug auf Gott (Kirchengehen, Sabbatheiligen) und in bezug auf den Menschen (Ehrfurcht vor Eltern und Obrigkeit, vor des Nächsten Leben, Ehe, Geld, Ehre), ferner die spezielle Berufstätigkeit in den verschiedenen Stellungen, die Gott zuteilt, im ordo ecclesiasticus, civilis und oeconomicus, schließlich auch die zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Ordnung nötigen Zeremonien. Damit ist auch eine graduelle Stufenleiter gegeben: zu oberst steht die Hingabe an Gott in völligem Gehorsam; ohne diese Grundlage ist überhaupt kein gutes Werk möglich, sie verleiht zu den übrigen Werken die Kraft, gibt ihnen erst den Wert des guten Werks (ohne jene Gesinnung sind sie Sünde) und ist wirksames Motiv dazu, sofern der Gehorsam gegen den geliebten Vater in die Kirche und zum Nächsten treibt. Diese Gesinnung findet ihren Wirkungskreis innerhalb der allgemein-menschlichen Ordnungen; sie zeigt sich in fruchtbarem Kirchgang[1]) und selbstloser Nächstenliebe, ferner innerhalb der speziellen Berufe, d. h. in der je nach Individualität, Alter, Stand, Vermögen usw. verschiedenen Lage der Einzelnen. Sofern das Handeln im speziellen Beruf seine Christlichkeit erst von den allgemein-christlichen Pflichten her erhält, steht es in der Wertordnung durchaus am richtigen Platz. Allen diesen guten Werken folgen nun erst die kirchlichen Zeremonien, die den geringsten ethischen Wert haben. Darin offenbart sich der konfessionelle Gegensatz gegen den Katholizismus, dem die Zeremonien wichtiger als die Nächstenliebe und die Berufspflicht sind. Der lutherische Charakter dieser Wertabstufung läßt sich also nicht verkennen (VIII 6).

Es ist nach dieser Übersicht klar, daß das gute Werk als Gesinnung zu fassen ist, und daß die Betätigung lediglich als

[1]) Das Kirchengehen ist nach orthodoxer, uns recht fremdartiger Auffassung ein bonum opus morale primae tabulae.

Gesinnungserweis den Namen „gutes“ Werk erhält. Oft wird demgemäß auch der gesamte Umfang der guten Werke des Christen mit dem bessern Ausdruck nova oboedientia zusammengefaßt.

a) Wir fassen zunächst die im Glauben durch den heiligen Geist begründete spirituale Gesinnung, und zwar zunächst die auf Gott gerichtete Gesinnung ins Auge, die iustitia spiritualis der prima tabula.

Im ersten Gebot wird wahre Erkenntnis, Furcht, Liebe Gottes, Vertrauen zu Gott, Hoffnung, Geduld, Demut, Gehorsam gefordert, im zweiten Gebot Gebete zu Gott in Lob und Preis, Dankbarkeit, Erhörungsgewißheit, im dritten Gebot ein Stillehalten Gottes Einwirkungen gegenüber, Ruhe der Seele bei Betrachtung der göttlichen Wohltaten, Stunden inniger Andacht und eine innerliche Sonntagsfeier (schola pietatis III 1—635).

α) Betrachtet man den gesamten Umfang dieser Forderungen genauer, so entsteht sofort das Problem, daß einige von ihnen, nämlich Erkenntnis Gottes und Vertrauen zu Gott, schon als unmittelbare Ergebnisse und subjektive Wirkungen der Heilsbotschaft, aber dort nicht unter dem Gesichtspunkt einer Erfüllung des Willens Gottes, sondern lediglich als rezeptive Funktion des Menschen, wenn er die Gnade ergreift und erlebt, von Bedeutung waren. Es entsteht die Frage, wie verhält sich dieser Glaube zu dem im Gesetz geforderten Glauben,[1]) und die

---

[1]) Übrigens wird auch der Glaube als manus mendica im Gesetz gefordert: vgl. VII 154 lex iubet credere omni voluntati Dei, also auch dem evangelium (IV 306 ff.). Diese Vorstellung ist sehr auffallend: das Evangelium scheint auf die Linie des Gesetzes gerückt zu werden. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Beobachtung, daß der Glaube als Befehl Gottes dem geistlichen Amt das Recht gab, vor der Gemeinde als pastorale Autorität aufzutreten mit einem: du mußt glauben. Der Mechanismus einer kirchlichen Praxis, die es nicht verstand, die Innerlichkeit des lutherischen Glaubensbegriffs zu wirklicher Macht in der Gemeinde zu bringen, sondern mit ruhigen Zuhörern und kritiklosen Bekennern des Glaubens zufrieden war, mag in einer derartigen Glaubensauffassung sein Recht begründet gesehen haben. Auch theologisch war dieser Gedanke nicht ganz bedeutungslos, nämlich in der Lehre vom Gericht nach den Gesetzeswerken. Weil der Glaube Gesetzesforderung ist, steht das Gericht nach dem Glauben und nach dem Gesetz nicht in Widerspruch zu einander, sondern die Ungläubigen werden deshalb

Wichtigkeit dieser Frage wird um so klarer, wenn man ins Auge faßt, daß ja die Lebendigkeit des Glaubens ganz davon abhing, daß nicht etwa in ihm der Grund dafür lag, daß der Gläubige Gott gefiel, sondern ganz allein in Christi meritum, daß also die Lebendigkeit des Glaubens davon abhing, daß der Glaube nicht selbst als gutes Werk, als Objekt des Gefallens Gottes galt. Die Lösung des hier vorliegenden Problems kann nur durch eine klare Unterscheidung des Glaubens in der Heilslehre vom Glauben in der Heiligungslehre gewonnen werden. In der Heilslehre, als Antwort auf das Evangelium, hat der Glaube nur die Bedeutung einer manus mendica, die in sich die Kraft zum guten Werk trägt, weil sie nicht selbst ein gutes Werk ist. Davon unterschieden ist das Vertrauen als ein dauerndes Verhalten, als Grundton der ganzen Frömmigkeit, als aus dem Glaubenserlebnis herauswachsendes Glaubensverhalten, als Grundstimmung des Kindesverhältnisses, in das der Gläubige durch das Glaubenserlebnis eintritt. Auf eine solche Gläubigkeit, — so würde man etwa sagen müssen —, die nicht nur in einzelnen Momenten aufflackert, sondern bis zur Todesstunde bewahrt wird, kommt es Gerhard sehr an. Diese Gläubigkeit aber ist streng vom Glauben zu scheiden: sie ist ja nur dann möglich, wenn die Heilsgewißheit sicher gestellt ist; die Heilsgewißheit aber ruht ganz darauf, daß der Glaube rein rezeptiv gedacht ist, nicht irgendwie selbst als gutes Werk.

gerichtet, weil sie den vom Gesetz geforderten Glauben nicht haben, die Gläubigen deshalb freigesprochen, weil sie den vom Gesetz geforderten Glauben und damit die Wurzel der Gesetzeswerke haben. XIX 319: lex luce evangelii collustrata ut omni verbo Dei, ita quoque verbo evangelii credere iubet, et ut omnia peccata, ita quoque peccatum incredulitatis arguit. (Man beachte jedoch, daß diese Gedanken nur als Hilfsgedanken zu den ganz andern entwickelt werden, daß die Gläubigen nach dem Evangelium, die Ungläubigen nach dem Gesetz gerichtet werden.) In diesem Zusammenhang wird auch die eigenartige seelsorgerliche Anweisung: Zweifel mit der maiestas Dei fidem praecipientis zu überwinden, verständlich. — Indessen dieser im Gesetz implicite (sofern das Gesetz sich auf das ganze Wort Gottes bezieht) geforderte Heilsglaube ist etwas ganz andres, als die im Text erwähnte Gläubigkeitsforderung. Der Gegensatz gibt sich schon darin zu erkennen, daß VII 154, IV 306 ff., XIX 219 immer „credere“ ganz allgemein, sch. pi. III, disp. usw., dagegen „fiducia“ gefordert wird.

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch die Beobachtung bestätigt, daß der Glaube als Geforderter, sowohl als Erkenntnis Gottes, als auch als Vertrauen zu Gott, völlig different vom Glauben der Heilslehre beschrieben wird (vgl. sch. p. III 6—72). Im Gegensatz zur Abgötterei, d. h. der Selbst- und Kreaturliebe, ist die rechte Erkenntnis Gottes die Grundlage des richtigen Verhältnisses zu Gott, und insofern vinculum connexionis aller Tugenden. Sie wird durch meditative Betrachtung der Schöpfung und der Schrift stetig genährt, sie ist verknüpft mit dem Gefühl innerlicher seliger Gemeinschaft mit Gott, ist also ein lebendiges, kräftiges Empfinden (66) der Realität Gottes — eine rechte geistliche Experienz, die nur der Gläubige durch stets sich erneuernde Berührung mit Gott gewinnt. Diese Erkenntnis Gottes hat also zur Voraussetzung, daß der Glaube Gott mit dem Christen zusammengeführt hat; sie ist die fortdauernde Erfahrung der göttlichen Nähe. Ebenso wird (III 164 ff.) das Vertrauen zu Gott von dem Glauben geschieden und als die Gewißheit bezeichnet, daß wir einen lieben Vater haben, der uns gnädig beisteht, der uns in Weisheit und Güte um Christi willen seine Liebe erweist. Es ist demgemäß das Vertrauen die normale Grundstellung des Christen zu Gott, wenn er auf eigne Kraft, Klugheit, Reichtum, Gerechtigkeit, Träume, Menschenhilfe nicht baut, sondern allein auf Gottes Güte und Allmacht und auf Christus und sein Werk. Deshalb ist im Vertrauen unmittelbar der Keim der Hoffnung enthalten, im Gegensatz zu Zweifel, Kleinmut und Furcht, sowie der Keim der Geduld im Kreuz und der Demut, die sich vor Gott in Buße und kindlicher Furcht beugt. —

β) Der Unterschied zwischen dem Glaubenserlebnis und dem Glaubensverhalten offenbart sich vor allem darin, daß für das Glaubensverhalten gewöhnlich ein anderer Begriff eingesetzt wird, nämlich Liebe zu Gott. Glaube als grundlegende christliche Gesinnung und Liebe sind fast identisch, (vgl. z. B. V 199: ubi cor nondum purificatum est et conscientia emundata per fidem in Christum, non proficiscitur opus ex tali caritate, qualem lex requirit). Die ethische Wirkung des Glaubens am Herzen ist das gereinigte Gewissen, die Folge aber des gereinigten Gewissens ist die Liebe zu dem Gott, der nicht mehr als

Zürnender, sondern als Gnädiger dem Sünder gegenübersteht.[1]) Aus dieser Liebe quillt nun das gute Werk, ebenso wie diese Liebe aus der Quelle des Glaubenserlebnisses geflossen ist (VII 156). Die Liebe ist effectus fidei (VII 1 ff.), sie ist der unmittelbare Ausdruck des kindlichen Verhältnisses zum Vater, die Antwort auf die Gnadenerfahrung des Sündentrostes.[2]) Für die Entstehung der neuen Sittlichkeit ist die Begründung des Glaubens das wichtigste Ereignis. Auch für die Entstehung der Liebe ist der Glaube entscheidend: qui summum bonum vere agnoscit, eiusdemque particeps fit per fidem, quomodo non amplecteretur illud per caritatem, in cuius corde lux fidei oritur, quomodo bonorum operum radios ex sese non spargeret? Und der Glaube behält auch im weiteren Verlauf des Christenlebens seine entscheidende Bedeutung, er sagt, worauf sich die Betätigung des Christen zu richten habe (Erkenntnis des Gesetzes

[1]) Vgl. Med. 36: caritas est actus exterior interioris vitae hominis Christiani; ut corpus mortuum est sine respiratione, ita fides mortua est sine dilectione . . . Infolgedessen ist also caritas vinculum perfectionis; sicut corporis membra per spiritum, i. e. animam, coniunguntur, ita vera corporis mystici membra per Spiritum sanctum . . . caritatis vinculo uniuntur, caritas moveat cor ad compatiendum, manus moveat ad elargiendum. omnia accipit fides a Deo, caritas vicissim donat proximo; per fidem divinae naturae consortes reddimur, Deus autem caritas est; nemo ergo diligit Christum, nisi quis diligit suum proximum. Non est vere opus bonum, quod non procedit ex fide; nec est vere opus bonum quod non procedit ex caritate; caritas est spiritualis gustus animae. Drei Liebesmotive: 1. proximus quisquis est, is tamen est, pro quo Christus mori voluit; 2. si Deum diligis, etiam imaginem ipsius diligere debes; 3. unum spirituale corpus omnes sumus. Postille I 43: „Wo keine wahre Liebe ist, da ist kein rechtes Christentum. Denn aus der Bewegung erkennt man das Leben der Seele."

[2]) Schlatter S. 54 ff. vermißt eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Glaube und Liebe und führt das Fehlen einer solchen darauf zurück, daß nur die Alternative: Glaube und gute Werke bestanden habe, daß man also entweder die Liebe als gutes Werk, d. h. als einzeln aus sich heraustretende Handlung, oder als im Glauben unmittelbar gesetzte Lebensbewegung, d. h. als vom Glauben nicht klar unterschiedene Größe, die deshalb eine Gefährdung der Rechtfertigungslehre nahelegt, auffassen mußte. Demgegenüber muß betont werden, daß der Begriff des „guten Werkes" nicht so äußerlich gefaßt werden darf, wie Schlatter es tut. Infolgedessen ist die klare Verhältnisbestimmung caritas est effectus fidei in dem Sinne aufzufassen, daß die caritas als b. o., und zwar als spirituale Gesinnungsbeschaffenheit angesehen werden muß, aus der dann wieder andere gute Werke entspringen.

im Gegensatz zur ἐθελοθρησκεία VIII 14), er deckt immer wieder die Unvollkommenheit der Liebe zu, er ist immer wieder die Kraftquelle, aus der allein die Liebe schöpfen kann (VIII 8). Dagegen für die weitere Entwicklung der Betätigung des Christen ist die Kindschaft, die Liebe entscheidend. Deshalb ist auch, wenn es sich um das Verhalten des Christen handelt, die Liebe größer als der Glaube (VII 154).[1])

Nun ist es aber Tatsache, daß insbesondere in den Erbauungsbüchern Gerhards der Ton, in dem er von der Liebe spricht, einen andern Klang hat, als der sonst oft sehr nüchterne Ton seiner sonstigen Schriftstellerei, nämlich den Klang inniger gefühlsseliger Mystik. Unendlich viele Zitate aus dem mittelalterlichen Mystikern beweisen zudem, daß eine starke Beeinflussung Gerhards durch mystische Gedanken und Motive stattgefunden hat.[2]) Da nun der Grundcharakter des christlichen Lebens bei Gerhard durch den Begriff der Liebe charakterisiert wird, so können wir an diesem Problem nicht ohne weiteres vorbeigehen. Wegen der Bedeutsamkeit der mystischen Ideen für den inneren Zusammenhang der ethischen Gesamtanschauung Gerhards vielmehr müssen wir uns einen Einblick in die Tragweite und die Art des Einflusses dieser Gedanken zu verschaffen suchen. Zudem

---

[1]) VII 154 in iustificatione ist sola fides Mittelpunkt, in exercitiis pietatis caritatem fide majorem esse . . . Iam vero fides se exercet accipiendo, caritas dando. fides intuitur solum Christum, caritas autem refertur ad Deum et proximum . . . in vita aeterna fidei succedit visio, spei fruitio, caritas autem durabit, et plene perficietur.

[2]) Eine kurze Statistik der Zitate und Meditationen gibt davon einen Eindruck. Außer einigen Zitaten aus der Antike (Sallust und Seneca) werden einige griechische und römische altkirchliche Schriftsteller selten (Justin einmal, Ignatius einmal, Irenäus dreimal, Tertullian fünfmal, Chrysostomus fünfmal, Hieronymus fünfmal, Cyprian neunmal, Lactanz einmal, Clemens v. Alex. einmal, die drei Cappadocier siebenmal, Origenes einmal, Ambrosius fünfmal, Leo d. Gr. zweimal und Gregor d. Gr. elfmal) zitiert. Am meisten dagegen Augustin vierundvierzigmal, Anselmus vierzehnmal, Bernhard v. Clairvaux siebenundsiebzigmal (!). Auch die übrigen Mystiker: Kempis zehnmal, Hugo v. St. Victor viermal, Gerson vierzehnmal, sowie einige mystisch beeinflußte katholische Asketiker: Ludwig Vives fünfmal, Ludovicus Granatensis zehnmal, werden öfter benutzt. Dagegen Luther nur an acht, Chemnitz, Osiander, Johann Arnd an einer Stelle! Es ist deutlich, daß vor allem die romanische Mystik auf Gerhard Einfluß gehabt hat.

ist dies Problem durch die Ritschlschen Forschungen über die Vorgeschichte des Pietismus noch besonders interessant gegeworden. Freilich hat es für unsern Zweck keinen Sinn, dem Problem von der historischen Seite uns zu nähern. Es würde allerdings eine fruchtbare Aufgabe sein, das Einströmen der mystischen Gedankenreihe in die orthodoxe Dogmatik durch das Medium der Erbauungsschriften einmal zusammenhängend ins Auge zu fassen, zumal die Ritschlschen Forschungen noch längst nicht genügen, sondern nur das Thema angeben. Schon ein oberflächlicher Blick auf den Umfang der bisher noch sehr wenig benutzten asketischen Literatur beweist, daß hier noch viel Vorarbeit getan werden muß, ehe wirklich diese folgenreiche Entwicklung klar vor Augen liegt. — Uns jedoch kommt es hier weniger auf die historische Frage an, als darauf, zu erkennen: welche Bedeutung die mystischen Gedanken im Zusammenhang des Systems haben, wie sie gedeutet werden, wo die Verbindungslinien zwischen ihnen und dem orthodoxen System liegen, wo schon in den orthodoxen Lehrbestimmungen selbst die Ansätze für mystische Ideen gegeben waren usw. So kann denn diese Erörterung dazu dienen, daß wir in die innersten Tendenzen orthodoxer Ethik und Religiosität einen Einblick gewinnen.

Zunächst entsteht die Frage: wodurch ist Gerhards Bekanntschaft mit der Mystik zu erklären?

Joh. Gerhards theologische Entwicklung ist hauptsächlich durch Mentzer beeinflußt (Vita Gerhardi 38 ff.). Durch die Berührung mit diesem größten Theologen der Zeit um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert ist Johann Gerhards orthodoxe Lehranschauung ein für allemal festgelegt worden. Seine religiöse Entwicklung jedoch ist durch einen andern Mann entscheidend beeinflußt worden, dessen Einfluß auf die damalige Zeit nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, durch Johann Arnd, den er mit vollem Bewußtsein seinen Vater in Christo nennt.[1]) Ihm verdankt er schon seit seiner Schülerzeit alle entscheidenden Anregungen. Arnd war es, damals Pfarrer in Qued-

[1]) Vgl. Fischer, Vita Gerhardi 13, Vorrede zu Arnds Psalmenauslegung und hier und da auch in den loci = z. B. IV 247 amicus noster parentis loco habendus.

linburg, der den früh entwickelten, innerlich gerichteten Knaben in einer schweren Krankheit seelsorgerlich beriet. Arnd hat ihm den Entschluß zum Theologiestudium nahegelegt. Arnd hat die Art seines theologischen Studiums, wenn der herrliche von Fischer 23—24 mitgeteilte Brief echt ist, bedeutsam bestimmt, indem er ihn auf das Studium der Schrift und der Mystiker verwies (Bernhard, Kempis, Augustin, Granatensis). Sowohl die neuerdings erst von Berbig herausgegebenen homiliae des Jahres 1603, wie ganz besonders die Meditationes sacrae vom Jahre 1606, Gerhards Erstlingswerk, und unbestreitbar überhaupt eins der schönsten Bücher der lutherischen Kirche, sind ganz aus diesen Studien herausgeboren. Die reichliche Verwendung von Augustin, Anselm, Kempis und Bernhard zeigt, daß er sich kräftig an den Ideen der Mystik genährt hat. Zunächst stehen die mystischen Elemente noch ziemlich unvermittelt neben der orthodoxen Dogmatik. In der kirchlichen Tätigkeit der Heldburger Jahre scheint indessen durch die immer stärker werdende Beschäftigung mit der orthodoxen Theologie, für die hauptsächlich sein Erstlingswerk dogmatischer Art, die Aphorismi succincti et selecti (Grundlage für Disputationen im Coburger Gymnasium mit der Coburger Geistlichkeit), ein Zeugnis ist, eine unbewußte Einarbeitung der mystischen Gedanken in das durch die lutherische Tradition gegebene Schema stattgefunden zu haben.[1]) Daß diese Einarbeitung unbewußt geschah, geht daraus hervor, daß Gerhard niemals das Bewußtsein einer Änderung seiner Stellung

[1]) Die anfänglich starke mystische Beeinflussung der Theologie Luthers ist, wohl hauptsächlich unter dem Einfluß der nüchternen melanchthonischen Theologie, bei den Lutheranern auf ein Mitschwingen mystischer Ideen in der Ausbildung der Abendmahlslehre und Christologie reduziert worden. Die damalige praktische Literatur, die allerdings noch wenig erforscht ist, zeigt wenig direkt Mystisches. Es scheint aber, als ob nach der Rezeption der C. F., also als nach der Verständigung über die reine Lehre der Gedanke einer energischen Beeinflussung der Frömmigkeit und des sittlichen Lebens durch eine kräftige praktisch interessierte Theologie mehr in den Vordergrund trat, die katholische Erbauungsliteratur des ausgehenden Mittelalters einen stärkeren Einfluß ausübte, der in den Werken Arnds kulminiert. Aber wegen der grade gleichzeitig aufblühenden nicht orthodoxen mystischen Literatur (Weigel, Böhme, Paracelsus) wurde diese Bewegung mit Mißtrauen beobachtet und ging deshalb allmählich zurück. Ein Symptom dafür ist Gerhards allmählicher Rückzug von Arnd.

gehabt hat. Die anfängliche Begeisterung für die Arndschen Schriften läßt bei ihm nach. Er tadelt den Weigelianischen Klang des dritten Buches des „wahren Christentums“ und spricht sich gegen seine Veröffentlichung aus. Seine ersten Predigten 1609 bis 1611 zitieren noch hin und wieder Tauler, aber die Auslegung Taulerscher Gedanken ist so orthodox, daß man oft gar nicht begreift, warum er eigentlich Tauler zitiert. Ebenso zeigt sich in der Erbauungsliteratur Gerhards eine stete Entfernung von der mystischen Gedankenwelt, der parallel eine sich steigernde Trockenheit und schematische Dürre geht. Die schola pietatis 1623 schreibt Gerhard unter der ausdrücklich gegen Arnd gerichteten Tendenz, er wolle versuchen, ob es nicht möglich sei, Antriebe zur Frömmigkeit zu finden, die ganz und gar nicht mystisch seien, sondern sich in der orthodoxen Linie hielten. Sein letztes Predigtwerk, die 1634 erschienene Postilla Salomonea, Predigten über das hohe Lied, in denen man nach dem Titel am meisten mystischen Einschlag erwarten würde, zeigt diese Entwicklung auf ihren Höhepunkt; die mystische Terminologie klingt wohl noch durch, ist aber inhaltlich völlig reduziert auf die orthodoxe Grundanschauung. Man kann die Entwicklung der Stellung Gerhards gegenüber der Mystik als eine immer mehr durchgeführte Reduktion der romanischen und deutschen Mystik auf die Ideen der orthodoxen Tradition, wie sie die C. F. gab, auffassen; im Anfang eine naive, frische Aufnahme aller der schönen herrlichen Gedanken, nur geleitet von der Idee: wie kann man die Leute praktisch fassen —; am Schluß wohl noch ein Nachklang solcher Gedankenwelt, aber dabei eine ängstliche Scheu, einen mystischen Gedanken ohne Beziehung zum rechtfertigenden Glauben zu erwähnen. Gottfried Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie XVII, V § 10) wird wohl nicht so unrecht haben, wenn er diese Entwicklung auf die Ängstlichkeit des großen Theologen um seinen Ruf als Orthodoxer zurückführt; die Angst davor, mit den Weigelianern oder Rosenkreuzern zusammengeworfen zu werden, macht ihn immer zurückhaltender. Vielleicht hat indessen auch wirklich eine innere Entwicklung stattgefunden; von dem innig frommen, innerlich leicht anfaßbaren, von jedem Ton warmer Frömmigkeit schnell entflammten Jüngling ist der spätere Joh. Gerhard allerdings in der Richtung

nach innen nicht verschieden, aber darin, daß ihm die Sprache des Herzens verloren gegangen ist; die trockene schematische Gelehrtensprache läßt sogar darauf schließen, daß auch sein inneres Leben in der Gelehrtenstube verkümmert ist; man würde nur dann von Abgeklärtheit reden können, wenn der Ton wärmer und herzlicher wäre.

Wenn man demgemäß allerdings auch sagen muß, daß eine Reduktion der mystischen Ideen auf das innerhalb des orthodoxen Luthertums Mögliche stattgefunden hat, so zeigt das Gesamtbild der Gerhardschen Ethik doch, daß eine ziemlich weitgehende Rezeption mystischer Ideen innerhalb der Orthodoxie möglich war. Nach den historischen Vorbemerkungen ist deutlich, daß man diese Ideen in seiner ersten Zeit als wirklich mystische Ideen interpretieren muß, daß man dagegen für die letzte Zeit die Frage so stellen muß: inwieweit existierten für die auch dann noch vorliegenden mystischen Termini in der orthodoxen Lehre derartige Anknüpfungspunkte, daß sie assimilationsfähig waren?

Damit ergeben sich von selbst drei Aufgaben für uns. Zunächst wird es sich darum handeln, einen Einblick in die mystischen Gedanken[1]) zu gewinnen, die Joh. Gerhard in seiner Anfangszeit rezipiert hat, sodann das Verhältnis dieser mystischen Gedanken zur orthodoxen Lehre zu bestimmen, und schließlich die Art und Weise der Annäherung beider Ideenkomplexe in der letzten Periode zu verdeutlichen.

aa) Das Dokument der ersten Periode ist hauptsächlich das kleine Büchlein: Meditationes sacrae (geschrieben 1606, herausgegeben 1607). Daneben kommen die oben erwähnten von Berbig zuerst herausgegebenen 36 homiliae (besser kurze Meditationen) über die Sonntagsevangelien aus dem Jahre 1603, und die Schriften der Heldburger Zeit 1609 ff., „Die Erklärung des Leidens und Sterbens unsers Herrn Jesu Christi", die deutsche „Postille" und das exercitium pietatis quotidianum in Betracht.

[1]) Man könnte auch von irgend einer Definition der Mystik ausgehen, vgl. etwa den geistreichen Aufsatz von Baur, zur Geschichte der protestantischen Mystik (Th. Jahrbücher 1848, 413 ff.). Indessen derartige allgemeine Begriffsbestimmungen sind sehr unsicher. Wir halten uns an die nachweisbaren Grundgedanken der romanisch-erotischen und germanisch-spekulativen Mystik und ihren nachweisbaren Einfluß auf die Orthodoxie.

Von vornherein muß man sich klar machen, daß selbstverständlich die aus dem Begriff der poenitentia sich ergebende orthodoxe Grundstimmung in allen diesen Schriften sich nicht verleugnet. Die demütige Beugung des Sünders unter Gottes Zorn (Med. I—III), der Trost der Heilsgewißheit (Med. V—XVI), das Bewußtsein, viel zu besitzen, aber desto mehr in der Gefahr des Heilsverlustes zu stehen (Med. XVII—XX, XXVI—XXIX, XXXIII, XXXVIII—XXXIX, XLII bis Schluß), das Bewußtsein, im Heilsbesitz auch die Kraft zum guten Werke zu haben (XXII und XXVI) — alle diese Gedanken kommen in allen Schriften der ersten Periode zu vollem Ausdruck. Aber daneben steht eine Reihe von Gedanken, die eine andere Färbung tragen.

Wir hatten schon bei Gelegenheit der Schilderung der Gerhardschen Psychologie erwähnt, daß der metaphysische Gegensatz zwischen immateriell-geistiger und materiell-körperlicher Welt, der das Mittelalter beherrscht hatte, auch das Grundschema der orthodoxen Weltanschauung bildete, und daß auf die spirituale Natur der Seele des Menschen die Behauptung einer natürlichen Sehnsucht des Menschen nach der immateriellen geistigen Welt gegründet wurde (III 109, IV 239, III 96, XX 2, 132 ff.). Dieser Gedanke des desiderium coelestium rerum, der ganz besonders in den letzten loci (XX 113, 135—137, 276, 528—31; vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus II 46—47) eine große Rolle spielt, ist es, an den sich nun auch andere Gedanken anknüpfen, die eigentlich bei der veränderten Schätzung der Natur und der Welt, die durch die Reformation eingeführt war, nicht ganz heimatberechtigt zu sein scheinen. Das Ideal der Weltverachtung (utinam coelestium rerum desiderium in nobis quoque contemtum terrenorum efficeret: hom. VII), die Verurteilung des amor seculi (Med. XXXVIII, XXXIX, XLI), dem gegenüber desiderium coelestis regni, Richtung des Sinnes nach dem Himmel (ench. cons. L 3), der Gedanke, daß aus dem Begriff Gottes als summum bonum unmittelbar die völlige Wegwendung von dem Irdischen folge (ench. cons. L 3 inordinatus amor mundi im Gegensatz zu amare summum bonum) ist augenscheinlich nur im Sinn der mittelalterlichen Schätzung des irdischen Daseins als Fessel der Gottesliebe ganz verständlich. Der Gegensatz zwischen dem summum bonum, dessen fruitio allein das Verlangen der Seele stillen kann, und

der Kreatur, die als etwas von der Liebe zu Gott Abziehendes verachtet werden soll, würde, konsequent durchgeführt, zum mönchisch-kontemplativen Lebensideal führen, zum Verzicht auf den Nächsten, zur völligen Versenkung allein in Gott. Die neunte Meditation führt dieses Ideal des amare solum Deum konsequent durch: ama illud summum bonum, in quo omnia bona, sine quo nullum aliud verum bonum; nulla creatura voluntatem nostram exsatiare potest, quia nulla creatura perfectum bonum est . . anima nostra in omnium rerum sublunarium numero non potest quicquam invenire, quod desiderium eius plane impleat, anima nostra omnibus creaturis nobilior, quia Dei passione redempta, quas ergo creaturas amare velit?[1]) Diese Liebe zu Gott hat nun aber nicht bloß im Gegensatz zwischen Gott und Welt, sondern insbesondere in der Liebe Gottes zu uns ihren Grund: Deus, qui ipse est caritas, amantem se non potest non amare, quin immo amore suo omnia desideria nostra et omnem amorem nostrum praevenit, quantum ergo diligendus, qui prior tantum nos dilexit.[2]) Auf diesem Gegensatz zwischen Liebe und Gegenliebe wird sogar eine ganze Bekehrungstheorie aufgebaut: qualis amor tuus, talis ipse es, quia amor tuus te in se transmutat; (amor est summum vinculum, quia amans et res amata fiunt unus; amor unit et transmutat;) si carnália amas, carnalis es, si mundum amas, mundanus es . . . moriatur ergo in nobis amor nostri, amor mundi, amor creaturarum, ut vivat in nobis amor Dei, qui incipiat in hoc seculo, ut perficiatur in futuro. Wie affektvoll diese Liebe gedacht ist, geht aus der an Bernhard sich anschließenden prächtigen vierten Meditation hervor, die völlig in der verzückten Anbetung des süßen Jesusnamens aufgeht. Grade auch die im Anschluß an Cant. 2 (Taube in Felslöchern, in Steinritzen = Wunden Jesu) auf die Wunden gerichtete mystisch-ästhetische Kontemplation findet öfters Verwendung.[3]) Daß infolgedessen der Bernhardsche

[1]) So auch Med. XXXI (Gegensatz zwischen Gottes- und Kreaturenliebe), XXXII (weil die Seele unsterblich ist, deshalb kann sie nicht in den transitoria Ruhe finden, sondern nur in den aeterna), XXXV (ethische Konsequenz daraus: Geiz als Kreaturenliebe ist verwerflich), XVI (Reichtum und Gottesliebe sind Gegensätze), XLVI (Sehnsucht nach dem Ewigen).

[2]) Dilexit, cum inimici essemus, nam misericordiae et dilectionis divinae est, quod filium redemptorem miserit . . .

[3]) Erkl. des Leiden und Sterben 352 ff.: Die Öffnung der Seite ist dazu

Einfluß sich überhaupt in der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Christus und der gläubigen Seele als eines Brautverhältnisses geltend macht, ist darnach nicht mehr verwunderlich (Med. XIII, XXI). Ebenso wie in den kontemplativen auf Gott und Christus gerichteten Affekten tritt auch in der kontemplativen Ruhe der reinen Erkenntnis der Einfluß der Mystik zu Tage. Die Med. IX ist hier wieder der locus classicus: sine amore Dei nunquam ad salutarem eius cognitionem pervenimus; tantum diligimus, quantum cognoscimus. Jam vero in hac vita ex parte solum cognoscimus et in aenigmate, in aeterna vita perfecte beati erimus, quia perfecte amabimus Deum, perfecte amabimus, quia perfecte cognoscemus.[1])

Ist somit das Verhältnis zu Gott durch den Begriff der kontemplativ-mystischen Liebe und Erkenntnis bestimmt und damit die Verachtung des Kreatürlichen und der Welt gegeben, so müßte man sich wundern, wenn nicht der Begriff der Weltverachtung auch auf das eigne Selbst ausgedehnt würde, das im Gegensatz zu Gott schon rein quantitativ nichts bedeutet und wegen seiner Zugehörigkeit zur Welt zu den transitoria gehört.[2]) In der Tat liegt nun aber in der Konsequenz dieser Gedanken der eigentlich ethische Einfluß der Mystik bei Gerhard. Der Gedanke der Nichtigkeit des Menschen wird in einer Med., die zur Abendmahlsvorbereitung dienen soll, breit ausgeführt (XX), und die Flüchtigkeit des Lebens dient dazu, die Sinne auf Gott zu lenken (XXXIV, XXXVIII). Die ethische Konsequenz daraus ist die Ertötung der Eigenliebe, die Selbstverleugnung: amor tuus Deus tuus, id est, quicquid summe amas, id in Dei

---

erfolgt, daß das brennende Feuer der Liebe aus dieser Wunde herausscheine. Wenn wir es treulich gut mit jemand meinen, pflegen wir zu sagen: ach, daß du mein Herz solltest sehen; siehe, damit wir Christi Herz sehen möchten, hat er durch diese Seitenwunde gleichsam ein Türlein lassen dazu machen. Überdies hat ihnen Christus durch seine Wunde seine Seite wollen öffnen lassen, darin wir uns von dem Zorn Gottes durch wahren Glauben verbergen müssen, wie Cant 2 so schön sagt: Stehe auf, ...

[1]) Med. X iustificat Deus nos scientia sui . . . haec est vita aeterna, ut te cognoscamus.

[2]) Hierin liegt ein nicht ganz im orthodoxen Fahrwasser liegendes Motiv. Allzuleicht kann das Sünden- und Schuldbewußtsein durch ein Bewußtsein der Kleinheit, Nichtigkeit, Kreatürlichkeit ersetzt werden.

locum collocas . . . . qui ergo se ipsum amat, se ipsum Deum iudicat, et in Dei locum collocat, quae est omnium maxima idololatria (XXXI). In der Art der Selbstverleugnung aber gilt es, Christi Nachahmer zu werden. Die imitatio Christi als positives sittliches Ideal wird schon in der Vorrede gestreift (summa christianae religionis est imitari eum, quem colis, Aug.) und ist ein auch sonst oft von Gerhard gebrauchtes Motiv: non solum Christi passio sit tuum meritum, sed et Christi actio sit vitae tuae exemplum. Sancta Christi vita est perfecta vitae nostrae regula. Christi vita erat humilitas, castitas, mansuetudo, temperantia, caritas (XXX, vgl. XXXVII). Oft wird Nachahmung Christi als völliger Verzicht auf sich selbst, völlige innerliche Gelassenheit und Entwerdung beschrieben. Diese Taulerschen Motive treten besonders in der an herrlichen, tiefen Predigten reichen Postille des Jahres 1613 hervor, die neben den Meditationen das Schönste von Gerhard bietet. Eine Predigt über die Heilung des Aussätzigen z. B. gibt ihm Gelegenheit, die richtige Stellung des Christen zu Gott als ein „gänzlich sich Gott ergeben und resignieren" zu kennzeichnen: „„so du, Herr, willst, spricht der Aussätzige, kannst du mich wohl reinigen". Diese Ergebung nennt Christus Mt 16 Verleugnung seiner selbst. Tauler nennt es Gelassenheit, „daß wir ein gelassenes Herz haben, und Gottes Willen über uns ergehen lassen . . ." In diese Fußstapfen Christi sollen wir treten." Ähnlich sagt eine Predigt über das Abendmahl 478: „„sollst du mit Christo vereinigt werden, so mußt du von dir selbst entwerden", wie Taulerius redet. Darum senke dich durch wahre Buße in die tiefe Demut, erkenne deine Nichtigkeit, zeuch den alten Menschen aus, und höre auf zu sein, das du bisher gewesen . . . siehe zu, ob dein Herz mehr abgezogen werde von der Kreatur, von der Welt, von alledem, was nicht Gott ist . . . in summa, leidest du Gottes Strafe mit sanftmütiger, demütiger Gelassenheit, ergiebest dich in den Willen Gottes, nimmt die Liebe Gottes in dir zu, erlöscht der Durst nach zeitlichen Dingen, wächst die Furcht Gottes in deiner Seele, und meinst du es im Herzen mit deinem Nächsten, so bist du würdiglich zum Abendmahl gegangen."[1])

[1]) Vgl. Postille II 304/5: Ein rechter geistlicher Sabbat besteht in Anklebigkeit, Einkehrung zum inwendigen Grund des Herzens, Ge-

Fassen wir diesen Komplex mystischer Gedanken zusammen, so wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß in der Tat die mittelalterliche Mystik, sowohl die romanische, wie die deutsche, einen Einfluß auf Gerhard ausgeübt hat. Die Terminologie ist ähnlich, Zitate aus Bernhard, Tauler und Kempis bestätigen die Abhängigkeit.

Wenn man sich nun vor die Frage stellt, wie dieser Einfluß sachlich zu taxieren ist, so wird man vor allem die Frage beantworten müssen: wo liegen Anknüpfungspunkte in der sonstigen Ethik für die Rezeption solcher mystischen Ideen vor? Das ist die zweite Aufgabe, die wir uns stellten.

ββ) Die Beantwortung dieser Frage kann man sich in zweifacher Weise zu leicht machen. Man kann nämlich erstens von der Voraussetzung ausgehen, daß die Reformation eine Überwindung der Mystik gewesen sei; deshalb sei jeder mystische Gedanke als ein Fremdkörper in der reformatorischen Theologie zu betrachten. In diesem Falle wird man einfach die Gedanken der Mystik, die wir bisher gefunden haben, für völlig spröde den reformatorischen Gedanken gegenüber halten und lediglich den Versuch machen, zu bestimmen, inwiefern nun eigentlich diese Gedanken den ursprünglichen Lehrgehalt modifiziert resp. verschlechtert haben. Das ist etwa der Weg, den Ritschl in der Geschichte des Pietismus (II I 10 ff., 18, R u. V³ I 350 ff.) einschlägt. (Diese Fragestellung Ritschls hat für die Klärung des Problems große Bedeutung gehabt, und unser bisher eingeschlagenes Verfahren entspricht genau seiner Methode.) Zweitens aber kann man im Gegensatz zu dieser Ritschlschen Auffassung des Verhältnisses zwischen Mystik und Reformation darauf hinweisen, daß die reformatorische Theologie gar nicht bloß im Gegensatz zur Mystik entstanden ist, sondern vielmehr in vieler Beziehung vom Grundgedanken der Mystik abhängig sei, resp. sie verwerte. Infolgedessen sei es ein aussichtsloses Unternehmen, die mystischen und reformatorischen Gedanken sorgfältig von einander zu sondern, und zu behaupten,

---

lassenheit u. dergl. III Appendix 71 ff., 134 ff.: Die imitatio Christi besteht nicht in äußerlicher Armut, aber daß wir unser Herz von irdischen Gütern abwenden, die Eigenliebe, die eigne Ehre, den eignen Willen, die eigne Lust und den eignen Nutzen aufgeben.

daß mystische Einflüsse reformatorische Gedanken verschlechtert hätten. So argumentiert etwa Gaß, Geschichte der christlichen Ethik (II I 41) gegen Ritschl: „Selbstverleugnung, Entsagung, Ergebung, Kampf mit der Welt in der Nachfolge Christi sind natürliche christliche Vorstellungen . . . Man muß in der Frömmigkeit ein gemeinsames Substrat (!) anerkennen . . .“ So viel Richtiges immer dieser Beobachtung für die erste Periode der reformatorischen Theologie zugrunde liegen mag, so irreführend ist sie für unsere Periode. Nachdem die Lehre der lutherischen Kirche in der C. F. sich konsolidiert hatte, hat um die Wende des 17. Jahrhunderts ein deutlich erkennbares Neueinströmen mystischer Gedanken stattgefunden. Nicht nur Weigel und Böhme sind dafür Zeugen, sondern vor allem eine reiche asketische Literatur, die meist von Arnds „Wahrem Christentum“ ihre Anregungen erhielt. Arnd selbst gab die „Deutsche Theologie“ neu heraus. Diese Ideen heben sich gegenüber dem Grundgedanken der orthodoxen Theologie merkbar ab. Der Ton der C. F. und der Ton Gerhardscher Bücher ist durchaus von einander verschieden. Jener Hinweis auf die ursprüngliche Beeinflussung der reformatorischen Theologie durch die Mystik macht also die Aufgabe nicht überflüssig, anzugeben, wo in derjenigen Theologie, wie sie sich damals herausgebildet hatte, und wie wir sie bisher bei Gerhard schilderten, die Anknüpfungspunkte für die eben konstatierten mystischen Gedanken liegen.

In dieser Beziehung sind nun aber vier schon bisher gestreifte Gedanken von entscheidender Wichtigkeit. Wir haben oben gesehen, daß der spirituale Inhalt der Gesetzesforderung in der Forderung einer innerlichen völlig auf Gott in Liebe, Vertrauen und Ehrfurcht gerichteten hingebenden Herzensstimmung besteht. Diese innerliche Stellung des ganzen Menschen zu Gott, die im Glauben verwirklicht wird, ist der eigentliche Herzpunkt der orthodoxen Frömmigkeit. Die praktische Konsequenz solcher Innerlichkeit ist innige herzliche Liebe zu Gott allein, der gegenüber die ganze Welt und auch das eigne Ich wertlos erscheint. Die mystischen Gedanken, daß Gott als das höchste Gut allein unsre Sehnsucht befriedigen kann, daß es allein darauf ankommt, daß die Welt und alle irdischen Dinge von uns für

wertlos und gering geachtet werden, alle jene Gedanken, die sich um den Gegensatz amor mundi — amor Dei gruppieren, sind diesem zentralen Moment der orthodoxen Frömmigkeit — das leuchtet ohne weiteres ein — nahe verwandt. Damit ist aber auch das Übrige schon im wesentlichen gegeben. Der Glaube — die spirituale Herzensstellung — entsteht unter den Eindrücken der gewaltigen Gnade Gottes, die sich des Sünders erbarmt, und ist ihrem Wesen nach die unmittelbar trostvolle Gewißheit, begnadigt zu sein, von Gott geliebt zu sein. So muß im Herzen der Gläubigen glühende, hingebende Liebe entstehen, die als Gegenliebe sich auch insbesondere auf Jesus, um dessen Verdienstes willen jene Barmherzigkeit dem Sünder gegenüber wirksam wird, richten muß. Diesem Verhältnis zu Gott und Jesus ist aber die kontemplative Betrachtung der Wunden Jesu und das Gefühl, daß Jesus uns unmittelbar liebt und als Seelenbräutigam nahe ist, sehr verwandt; es besteht also auch an diesem Punkt eine Verwandtschaft zwischen der orthodoxen Position und der Mystik. Aber diese Verwandtschaft geht noch weiter: wir haben schon betont, daß im orthodoxen Glaubensbegriff das doktrinäre und das praktische Moment sich in der Weise verknüpfen, daß die Erkenntnis Gottes die notwendige Voraussetzung der Entstehung des auf Gott vertrauend gerichteten Glaubens ist. Dadurch erhält also die Gotteserkenntnis eine unmittelbar praktische Bedeutung. Diese Wertung der Erkenntnis ist dem Gedanken der deutschen Mystik nicht unähnlich. Auch dort handelt es sich darum, daß die Glaubensbeziehung als ein praktisches Erkennen, erkennendes Eindringen in die Tiefen göttlichen Lebens, göttlicher Liebe aufgefaßt wird; freilich insofern besteht hier ein deutlicher Gegensatz, als bei der Mystik eine kontemplativ-spekulative Tendenz, bei der Orthodoxie das Interesse an der richtigen Lehre im Begriff des „praktischen Erkennens“ zum Ausdruck kommt; indessen in der praktischen Wertung des Erkennens, in der Gleichsetzung zwischen Erkennen und Glauben liegt doch ein tertium comparationis vor, das eine Anknüpfung beider Elemente erleichtert. Auch die in der Nachfolge Christi und der Selbstverleugnung kulminierende mystische Gedankenreihe ist nicht analogielos in der orthodoxen Lehrausprägung. Die Aufgabe des Christen

ist nach Gerhard eine doppelte, einerseits die Erfüllung des Gesetzes in den natürlich gegebenen Gemeinschaftsformen, sodann der Kampf gegen die Sünde, die dem Christen noch anklebt, mit Hülfe des Geistes, lucta spiritus cum carne. Solch ein Kampf kann nur durch Unterdrückung der Sünde geführt werden, d. h. Selbstverleugnung, Tötung der Eigenliebe, sagen wir kurz, eine Art evangelischer Askese. Es lag nun außerordentlich nahe, dies Ideal der Selbstverleugnung im Anschluß an Mc 8$_{34}$, Mt 16$_{24}$ mit der Idee der Nachfolge Christi zu kombinieren. Auch dieser Komplex mystischer Ideen ist also im orthodoxen Lehrgefüge kein völliger Fremdkörper.

Damit ist die zweite Aufgabe, die wir uns stellten, erledigt; wir haben gesehen, daß in der Tat keine tiefe Kluft zwischen der lutherisch-orthodoxen Lehre und der Mystik liegt, daß also ein Hinüber- und Herüberwirken leicht denkbar ist. Mystik und Orthodoxie haben die Richtung nach innen, die Innerlichkeit des Glaubensbegriffs gemeinsam. Wenn auch der eigentliche Inhalt dieser mystischen Ideen andersartig ist, als der eigentliche Inhalt der orthodoxen Lehre, so ist doch auf Grund jenes zentralen Berührungspunktes eine gegenseitige Befruchtung nicht ausgeschlossen; jedenfalls darf sie nicht a priori als eine Entstellung angesehen werden. Vielmehr muß erst die dritte Frage beantwortet werden, ehe ein derartiges Urteil gefällt werden kann, die Frage: wie hat Gerhard diese Ideen verarbeitet? Wie gestaltet sich das Bild dieser Motive, wenn wir sie in den Rahmen der ganzen Ethik Gerhards einordnen?

$\gamma\gamma$) Zunächst einmal muß darauf hingewiesen werden, daß eine Reihe von mystischen Termini, die Joh. Gerhard noch bis zum Jahre 1611 unbedenklich gebraucht hat, von ihm selbst später nicht mehr gebraucht worden sind, weil sich die orthodoxe Theologie gegenüber Arnd, Rahtmann und der mystischen Theosophie abgrenzte und die eben erst eingedrungene Mystik teilweise abstieß (Fischer, Vita Gerhardi 299—301). Es handelt sich in dieser Beziehung hauptsächlich um die Bernhard-Taulersche Vorstellung: regenerationem esse generationem Christi in nobis, eine Redeweise, die, konsequent durchgedacht, eine der Rechtfertigungslehre widersprechende Lehre von der Wiedergeburt etabliert hätte. Demgegenüber hat er die regeneratio in den loci, wie überhaupt

später regelmäßig mit der conversio, poenitentia und iustificatio im wesentlichen identifiziert, dagegen von der renovatio und sanctificatio streng geschieden, hat sie also völlig auf den Begriff der vivificatio durch die Sündenvergebung reduziert. Dagegen hat er den Sinn jenes Satzes insofern aufrecht erhalten, als er den Stand der Wiedergeborenen durch eine innige Vereinigung Christi mit uns gekrönt dachte, eine Vorstellung, deren Sinn uns nachher noch beschäftigen wird. — Ebenso hat Gerhard die Termini Gelassenheit und Entwerdung später zurückgenommen, weil damit Weigelsche Ketzerei nahegelegt werde. Indessen hat er in beiden Fällen erklärt, daß er den Sinn dieser termini immer orthodox interpretiert habe und daß er nur, um Ärgernis zu meiden, revoziere. Ob Gerhard bezüglich der Meditationen so ohne weiteres mit seiner Beteuerung orthodoxer Auslegung Recht hat, kann bezweifelt werden; er hatte indessen sicherlich kein Bewußtsein seiner Heterodoxie, ebenso, wie auch Arnd z. B. immer geglaubt hat, daß er die Linie der C. F. nicht überschreite. Jedenfalls aber läßt sich nachweisen, daß sich die Auslegung, die er diesen mystischen Termini in seinen Predigten und loci gibt, durchaus im orthodoxen Fahrwasser hält. Einige Beispiele aus der Postille mögen das erläutern. I 159 ff. enthält im Anschluß an Gal. 4 eine Predigt über die geistliche Geburt Christi in unserm Herzen, also über jenen ersten Terminus. Nachdem zuerst im Anschluß an Tauler gesagt ist: „es muß in der geistlichen Geburt ein Ausgang geschehen in uns — wir müssen verleugnen alle Eigenschaften Willens und Begehrens und Wirkens: nur ein Meinen Gottes allein innen zu sein und ihm stattzugeben, soll bleiben; dazu muß es still werden in dir", wird diese „für die Gemeinde misverständliche" Ausdrucksweise ausgelegt: „Wiedergeburt ist 1. ein Werk des heiligen Geistes und Christi in uns; diese Geburt geschieht 2. durch das Wort, 3. durch den Glauben, 4. wird befördert durch Kreuz und Trübsal, 5. wir haben eine Empfindung davon, so daß wir Freude des Gewissens, Freude an Gottes Schickungen, Wohlgefallen an Gottes Werken haben." Indem hier die Wirksamkeit des heiligen Geistes resp. Christi an das Wort gebunden wird und im Glauben vermittelt gedacht wird, ist tatsächlich die Taulersche Terminologie der Gefahr des mystischen Indifferentismus gegen-

über der geschichtlichen Vermittlung des Geistes, sowie der Schwärmerei, die sich des Abstands zwischen Gott und Mensch nicht bewußt bleibt, entzogen, während der Gefühlsinhalt in etwas reduziert nüchterner Weise erhalten bleibt. In der schon oben erwähnten Predigt über die Heilung des Aussätzigen (I 272), wo Gerhard Tauler zitiert: „Christus verlange Ergebung und Resignation, wenn er in uns wirken soll", fährt er fort: „Das ist nu bald gesagt . . aber, wenns zur Übung kömmt, so wirds manchmal gar schwer. Es muß heißen: nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe . . . In diese Fußstapfen Christi sollen wir treten: wenn Gott, der Herr, zeitlich Gemach, Ehre, Gesundheit, Freude u. dergl. zugeschicket, soll das Herz also gegen Gott gelassen stehen, daß wir des alles willig entraten wollen, wenn es Gott wegnimmt, hinwiederum, wenn Gott Anfechtung . . . zuschickt, soll das Herz gleichfalls also gegen Gott stehen, daß wir das alles gern und willig . . . erdulden wollen, wenn es also gefällig . . . Wir sollen immer denken, daß alle Streiche Gottes das Ebenbild seines Sohnes in uns herstellen sollen: ach Herr, mache und schicke es mit mir nach deinem Willen, bilde und formiere mich, wie du willst, hilf nur, daß ich dein Werk nicht zerstöre . . . Wir mögen nicht eher zur rechten Ruhe unsres Herzens kommen, bis wir unsern unbeständigen, wankelmütigen Willen in Gottes beständigen, ruhigen Willen versenken." Auch hier ist der mystische Ausdruck, welcher jene eigenartig abwartende Gebetsstellung des Mystikers, der überschwengliche Gefühlserfahrungen zu machen hofft, beschreiben soll, auf die geduldige Ergebung in Gottes Willen reduziert. Noch auffallender ist in dieser Beziehung die Stelle II 304/5, wo mit Taulerschen Worten der geistliche Sabbat als Anklebigkeit, Einkehrung zum inwendigen Grund des Herzens, Gelassenheit beschrieben wird, und dann diese auffallenden Ausdrücke so ausgelegt werden, „daß zwar unser äußerlicher Mensch mit zeitlichen, irdischen Dingen umgehe, daneben aber der innerliche Mensch mit Liebe und Lust in Gott ruhe", d. h. aber „sich in herzlicher Erbauung mit oratio und meditatio an ihn wende."[1])

[1]) Ebenso ist der Sinn der Taulerschen Zitate in der Predigt über das Entwerden I 478 durchaus nicht so geblieben, wie er ursprünglich gemeint war: „sollst du mit Christus vereinigt werden, so mußt du zuvor dir selber

Wenn man nun noch in Betracht zieht, daß im übrigen die Predigten einen klaren, reformatorischen Standpunkt einnehmen, so kann man sagen, daß die mystische Terminologie durchaus nach der Analogie der reinen Lehre aufgefaßt ist. Man könnte nun aber doch fragen, warum denn überhaupt Tauler zitiert wird, wenn der sachliche Einfluß so gering ist. Zum Teil wird man diesen Umstand auf die Freude am Zitieren ganz im allgemeinen zurückführen müssen, zum Teil aber darauf, daß Gerhard wegen des Gefühlsinhalts dieser Zitate seinen Predigten einen unmittelbar anpackenden Charakter geben wollte. Er selbst nennt nämlich in der sehr schönen Vorrede zu seiner Postille seine Predigtweise die mystisch-katechetische. Mystisch ist hier so definiert: man soll „die wahre Erkenntnis der innerlichen Verderbung unsrer Natur, den wahren, lebendigen Glauben an Christum, die brünstige Liebe Gottes, Verschmähung des Zeitlichen, Verlangen nach dem Ewigen, demütige Furcht Gottes, innigliche Gelassenheit, gründliche Demut ins Herz pflanzen". „Wenn also Christus ins Herz gepredigt wird und der innerliche Mensch recht erbauet wird, so folgen die äußerlichen Werke von ihnen selber; ehe aber das Herz geändert, gebessert und gereinigt wird, ist es mit den äußerlichen Werken eitel Heuchelei und Scheinheiligkeit." Aus solchen Worten geht klar hervor, was Gerhard selbst unter Mystik verstanden hat, was die Mystik ihm lieb machte: das Drängen auf Innerlichkeit, auf Herzensethik und Herzenschristentum. — Das ist aber gerade, wie wir oben bewiesen haben, das Gemeinsame zwischen der Mystik und der reformatorischen Theologie. Es ist infolgedessen ganz klar, weswegen Gerhard die Mystiker so gern zitiert: er wollte ein konkretes, reiches Bild innerlichen Lebens den Gemeinden bieten, um die Gemeinde durch solches Bild innerlich zu fassen. Dagegen läßt sich nicht nachweisen, daß er irgendwie die pantheistische, geschichtslose, rein kontemplativ-asketische Art der Mystik hochgeschätzt hat.[1])

---

entwerden . . . . Darum senke dich durch wahre Buße in die tiefste Demut, erkenne deine Nichtigkeit, zeuch den alten Menschen aus, und höre auf zu sein, was du bisher gewesen, laß ab von Sünden, und hasse den befleckten Rock des Fleisches." (Nichtigkeit = Fleisch!)

[1]) Man findet in der katholischen Polemik, sowie in geschichtlichen

Man kann sich demgemäß nicht wundern, wenn sich im Durchschnitt der Einfluß dieser mystischen Motive nicht als eine Entstellung, sondern als eine Bereicherung geltend macht. Als Beispiel kann am besten die Gesamtanlage der schola pietatis, jener Erbauungsschrift, die ausgesprochenermaßen die Fruchtbarkeit der orthodoxen Theologie in praktischer Beziehung erweisen soll, dienen.

Der erste Teil des Buches handelt von den göttlichen Eigenschaften, deren Betrachtung uns zur Gottseligkeit auffordern soll, von der göttlichen Güte, Gerechtigkeit und Majestät. Aus den Erweisungen göttlicher Güte wird dreierlei gefolgert: 1. es gilt,

Darstellungen über die orthodoxe Predigt (z. B. Hering und Rothe) den auch von Ritschl erhobenen Einwand gegen die orthodoxe Frömmigkeit, daß alle lebendigen Elemente dieser Frömmigkeit aus dem Mittelalter stammten. Wirklich scheint darin auf den ersten Blick etwas Richtiges zu liegen. Ist es denn nicht so, daß allein jene mystischen Gedanken der orthodoxen Predigt ihre Wärme geben, daß, wo sie fehlen, nichts als dürre Trockenheit übrig bleibt? Dennoch wird man umgekehrt sagen müssen: wenn auch die mittelalterliche Kirche reich an tiefer und origineller Frömmigkeit gewesen ist, vielleicht so reich, wie keine andere Zeit der Kirche, so hat es grade die orthodoxe Frömmigkeit verstanden, das zu leisten, was der mittelalterlichen Kirche nie gelungen ist. Die mystische Frömmigkeit des Mittelalters hat immer die Tendenz gehabt, an der göttlichen Gnadenoffenbarung vorbeizugehen und in der unmittelbaren Versenkung in die Gemeinschaft mit Gott ihr Ziel zu finden. So war die wirkliche Frömmigkeit damals nicht eigentlich christlich: die Folge davon war eine zunehmende Veräußerlichung des kirchlichen Frömmigkeitsbetriebs, insbesondere auch der kirchlichen Lehre, die sich nicht auf eine lebendige Anschauung wirklich christlicher Frömmigkeit aufbauen konnte (eine Ausnahme bildet die Höhe der romanischen Mystik: Bernhard). Indem das Luthertum das Herzenschristentum als direktes Ergebnis der göttlichen Gnadenbotschaft in Christo verstand, und deshalb die Frömmigkeit sowohl mit der Kirchenlehre, als mit der kirchlichen Praxis in enge Verbindung zu setzen wußte, war die Voraussetzung für eine kirchliche Innerlichkeit geschaffen, d. h. eine Mystik, die nicht aus Indifferenz gegen die Kirche kirchlich ist, sondern die mit vollem Bewußtsein die kirchliche Predigt und die innerliche Frömmigkeit als Correlate erkennt. Daß sie nunmehr auch ohne Scheu mittelalterlich-mystische Motive aufnahm, ist ein Zeichen der innern Sicherheit ihrer Position. Die lutherische Kirche hat deshalb auch heute noch die Pflicht, das moderne Gemeinschaftschristentum, statt es mit pastoralem Selbstbewußtsein zu beargwöhnen, zu pflegen, indem es seine Interessen befriedigt und es zugleich (reformierend) in den Zusammenhang der kirchlichen Verkündigung von der sündenvergebenden Gnade in Christo hineinzieht.

das höchste Gut zu lieben; „alles Irdische, Kreatürliche ist unvollkommen, z. B. das Licht der Sonne scheint nur äußerlich; — Gott allein ist unerschöpflich gut, deshalb, je mehr man ihn sieht, desto mehr liebt man ihn: was tun wir anders, wenn wir mit unsrer Liebe bei den Kreaturen uns aufhalten und nicht zum rechten Herzensbrunnquell alles Guten eilen, als daß wir ein Tröpflein Wasser nehmen, den Durst der Seele zu stillen, und hergegen einen völligen unerschöpflichen Brunnen hintansetzen"; 2. „das malum culpae vitare"; 3. „uns Gott zum Exempel setzen im Guttätigsein". In diesem Zusammenhang ist also die Verachtung des Kreatürlich-Irdischen lediglich dadurch motiviert, daß Gott allein der Brunnquell alles Guten ist, daß daher jedes Verlieren des Herzens an die Welt eine Verachtung der Quelle des Guten ist. Nicht die Welt selbst wird als böse gewertet: die Welt ist vielmehr durchaus Ort göttlichen Handelns und deshalb auch menschlichen Handelns; sondern, wenn man bestimmen will, wo die Quelle guten Handelns liegt, dann muß man an der Welt vorübergehen —, in ihr kann man nichts Gutes lernen —, und allein bei Gott Rat suchen. Das ist die Weltverachtung die Gerhard meint. — Die göttliche Güte erweist sich in seinen Wohltaten, die uns alle zur Dankbarkeit bewegen sollen. Die größte Wohltat Gottes aber ist die Erlösung aus der Sünde, ist die Sendung Christi. „Wenn wir durch wahren Glauben der Wohltaten, so uns Christus durch seinen Gehorsam und Leiden erworben, teilhaftig werden, so wird uns zugleich durch solchen Glauben der heilige Geist ins Herz gegeben, welcher die innerliche Erneuerung und wahre Heiligung in uns wirkt. Durch solche Erneuerung fangen wir an, Christo im Leben zu folgen, und solche Erneuerung wirkt in uns Christi Tod und Auferstehung, alldieweil er durch seinen Gang zum Vater, d. i. durch sein Leiden, Sterben und Auferstehung den heiligen Geist erworben hat, der uns erneuert, heiligt, die Lust des Fleisches dämpft und zu allem Guten treibt."[1]) Damit ist also unmittelbar in der Erlösung

[1]) Vgl. hierzu Med. XII: Der Glaube schließt als Beziehung zu Gott und Christo Aufgabe des eignen Willens in sich. Aufgabe des eignen Willens ist Christi Nachfolge. Der Glaube ist also als Beziehung zum Himmlischen Verachtung des Irdischen, des Ruhms, der Ehre. Infolgedessen gilt der Schluß: fides est mater omnium virtutum; ubi fides, ibi Christus,

auch das Motiv und die Kraft zur Nachfolge Christi aufgewiesen. Die Nachfolge Christi ist nicht Ersatz der Versöhnung und Rechtfertigung, ist nicht eine ethische Idee, welche an Stelle der religiösen Idee tritt, wie es im Mittelalter war, oder welche die Idee vom meritum Christi aufzehrt, sondern in der Tatsache, daß Christi Verdienst das Prinzip der Erneuerung ist, und daß Christus den heiligen Geist schenkt, liegt zu gleicher Zeit das Motiv dazu, Christo, der in uns wirkt, zu folgen und dadurch ein neuer Mensch zu werden. Damit ist aber die Idee der Nachfolge Christi, wenn auch das Vorbild Christi immer zum Gesetz gehört, sofern es ein Bild des Seinsollenden ist, aller Gesetzlichkeit entkleidet und als Maßstab der erneuernden Wirkung des heiligen Geistes aufgezeigt.[1]) Insofern es sich nämlich in der Erneuerung um einen Kampf gegen die Sünde, d. h. aber um Selbstverleugnung handelt, insofern anderseits Christi Leben Selbstverleugnung, also auch Christi Nachfolge Selbstverleugnung bedeutet, insofern ist die Erneuerung und die Nachfolge Christi identisch. Insofern nun diese Erneuerung ein Werk des heiligen Geistes ist, ist das zur Nachfolge anregende Vorbild Christi ein Mittel des heiligen Geistes, um selbstverleugnende Gesinnung ins Herz der Menschen zu pflanzen. Wir sehen also schon aus diesen Beispielen, daß die mystischen Ideen völlig in das Ganze der orthodoxen Antriebe eingeschmolzen sind: es ergibt sich ein einheitliches Gesamtbild.

---

ubi Christus, ibi sancta vita, d. h. vera humilitas, vera mansuetudo, vera dilectio. Christus et sp. s. non divelluntur, ubi sp. s., ibi vera sanctitas. Postille I 439: „Wo der Glaube rechtschaffen ist, da wird er auch den Menschen zum wahren Gehorsam gegen Christi Wort ermuntern. Christus ist das wahre Licht, so sollen wir ihm auch in unserm Wandel folgen". 457 Christo nachfolgen = sich selbst verleugnen Fleisch kreuzigen, d. h. der Regierung des sündlichen Fleisches ein Ende machen. 405 ff. Fußwaschung = Vorbild demütiger Liebe 545 ff. Christi Leben ist zugleich Gabe, wie Exempel von Demut, Geduld, Gehorsam. 748 „Wie die Lehre Christi eine völlige Regel des Glaubens ist, also ist auch sein Leben ein klarer vollkommener Spiegel aller guten Werke . . Ihr habt an meiner Geduld, Liebe, Sanftmut, Demut, Freundlichkeit die Zeit eures Lebens genug zu lernen." Ein solch gehorsames Herz, der Stimme Christi zu folgen, gebe uns Gott. III 15, 83—84, 194, Aph. 114 ff., 134 ff.

[1]) Hönnicke 58—59, 110—111. Wenn man beide Stellen kombiniert, (58—59 innere Vorbildlichkeit, 110—111 Gesetzlichkeit) so ist die Idee der Nachfolge Jesu vollständig bestimmt.

Besonders charakteristisch für diesen Einschmelzungsprozeß ist der sehr instruktive Abschnitt am Anfang des zweiten Buchs über die Art und Weise, „welcher Gestalt man sich in der Gottseligkeit üben solle," (Anweisungen über die Erbauung des Christen). Von vornherein wird der Grundsatz aufgestellt, daß es sich bei der Erbauung des innern Lebens nur um das Wort Gottes handeln könne, d. h. nur um das, was im Wort Gottes selbst verlangt würde; deshalb ist alle selbsterwählte Askese ausgeschlossen. Solcher falschen Erbauung gegenüber stellt Gerhard folgende Grundsätze auf: er verlangt Schriftlesung, Abendmahlsgang mit sorgfältiger Vorbereitung, die vor allem in einer Prüfung, ob man die rechte brüderliche Gesinnung habe, bestehen soll; ferner schriftmäßige Meditation, entweder in der Art des ersten Buchs der schola pietatis (Vergegenwärtigung der Taten Gottes an uns und an anderen), oder Gedanken an die Größe der Sünde und Gottes Gnade, an unsere Not und Gottes Hilfe nach Art des exercitium pietatis quotidianum quartipartitum 1612, das in ganz schematischer Weise, nach bestimmten systematischen Gesichtspunkten (1. Sünde, 2. göttliche Wohltaten, 3. Not bei uns, 4. Not beim Nächsten) die Gebete ordnet und mit dem Refrain enden läßt: pro his peccatis offero tibi oboedientiam et satisfactionem Christi,[1]) oder geistliche Gespräche Gottes und der Seele in der Art des Büchleins „Frommer Herzen geistliches Kleinod" (1634), Gegenüberstellungen von fragenden und antwortenden Bibelstellen, die manchmal feinsinnig und packend wirken,[2]) oder Meditationen in der Art Bernhards, die hauptsächlich Christi Leiden behandeln, und zwar unter verschiedenen Gesichtspunkten (Zornspiegel, Liebesspiegel, Tugendspiegel — oder je nach den einzelnen Gliedern des Leibes Christi u. a.); ferner empfiehlt er Gebete, die sich hinauf zum Himmel erheben

[1]) Eine ganze Reihe „christlicher und seliger Sterbekünste" gab es damals. Tholuck zitiert mehrere. Abgesehen von dem enchiridion consolatorium Gerhards (1611) ist mir nur eine „selige Sterbekunst" von Christian Chemnitz bekannt geworden. Einen ähnlichen Charakter trägt Georg Dedekenns praxis vitae aeternae 1579.

[2]) Es muß damals eine große Erbauungsliteratur dieser Art gegeben haben. Gerhard schrieb z. B. ein Vorwort zu W. Sebers hortulus biblicus 1628. Und ein alter Freund Gerhards Schleußner aus Eisleben schrieb sogar eine Theorie dieser theologia dialogistica (1605).

sollen, indem sie aus bußfertigem Herzen und in herzlichem Vertrauen Gott alle Sorge und allen Kummer anvertrauen; schließlich auch Askese, d. h. Mäßigkeit in Essen und Trinken, Arbeit, Wachen nnd Fasten, aber nicht in der Absicht, damit den Verdienstgedanken zu erwecken, sondern mit dem Zweck, sich die Frische und Sammlung zum Gebet und zum Wohltun zu erhalten. Wenn man absieht von der Empfehlung mystischer Kontemplation nach der Art Bernhards, so sehen wir auch hier wieder eine nüchterne Beschränkung auf evangelische Gesichtspunkte; nirgends wird über Gebet und Schriftlesung hinausgegangen; das, was über Meditation gesagt ist, will lediglich eine Anweisung zu fruchtbringender Andacht sein: der Gesichtspunkt ist nicht asketisch-kontemplativ, sondern die Meditation soll den lebendigen Glauben stärken, der dann sich in Gottes- und Nächstendienst kräftig erweisen soll.

Nicht minder zeigen auch die Ausführungen über den neuen Gehorsam des Christen diese innige Verschmelzung zwischen mystischen und genuin-orthodoxen Motiven. Zunächst handelt es sich bei dem neuen Gehorsam des Christen um energischen Kampf gegen die Sünde, d. h. um die Begriffspaare sui abnegatio — carnis mortificatio, und Christi imitatio — Spiritus renovatio. Durch die Taufe in Christi Tod ist der Christ zum Kampf gegen die Sünde verpflichtet. Deshalb gilt es, sich zuerst selbstzuverleugnen, d. h. proprius amor, proprius honor und propria voluntas und voluptas aufzugeben; positiv ist solche Selbstverleugnung Nachfolge Christi: „er hat uns nicht bloß die Gerechtigkeit geschenkt, sondern auch den heiligen Geist, d. h. Kraft des neuen Lebens, gottselig zu leben und ihm gleich zu werden. Wo der Geist ist, ist der Mensch gesinnt, wie Christus. Denn Geistes Früchte und Christi Tugenden sind identisch: Liebe, Geduld, Demut, Sanftmut, Freundlichkeit, das ist Christi Art, das ist des Geistes Art, das wird unsre Art.“ Auch an dieser Stelle kann man wieder ganz deutlich erkennen, wie der Gedanke der Nachfolge Christi in durchaus selbständiger Weise in die lutherischen Grundgedanken eingearbeitet ist, so daß man wohl noch hier und da merkt, daß eine kleine Lücke klafft; aber die bedenklichen Gefahren der fremden Gedanken sind vermieden.

Diese Beobachtung wird durch einen Blick auf die übrigen Bücher der schola pietatis III—V bestätigt. Zunächst wird hier betont, daß man Gott erkennen müsse[1]), sonst könne man ihn nicht lieben, ehren, anrufen: „Die wahre Erkenntnis ist das Licht, ja die Seele aller Tugenden. Wir gewinnen sie in der schola naturae und vor allem in der schola gratiae: Da merken wir, daß die Erkenntnis Gottes nicht eine bloße Wissenschaft ist, sondern sie ist Kraft, nicht ein bloßes Spekulieren, sondern das Herz empfindet die Erkenntnis, sie ist eine innerliche selige Gemeinschaft mit Gott, die das Herz und den ganzen Menschen ändert, kurz sie ist ein kräftiges, lebendiges Empfinden, eine geistliche rechte Experienz. Denn“ — und damit wir diese ganz in der Terminologie der deutschen Mystik verlaufende Ausdrucksweise sofort in die Bahnen des reformatorischen Glaubens umgebogen: — „man muß nicht allein wissen, daß Christus unser Mittler und Heiland sei, sondern auch das innerliche Vertrauen des Herzens auf ihn, als den einigen Mittler und Heiland setzen.“ Dadurch wird klar, daß jene überschwenglichen Ausdrücke von Gerhard selbst als möglichst konkrete Bezeichnungen der praktischen Erkenntnisseite des Glaubens gemeint sind. — Zu solcher glaubenden, rein praktischen Erkenntnis muß dann die Furcht Gottes und die Liebe Gottes kommen: „Die Liebe ist besser, denn alle Erkenntnis. Sie macht die Furcht zur kindlichen Furcht; sie ist nächst dem Glauben an Christus der höchste und beste Schatz der Seele; sie ist der Seele Anker, dadurch wir uns auf Gott den Herrn als ewigen, unbeweglichen Grund können gründen, daß wir Ruhe und Stille in unserm Herzen empfinden. Wer das Irdische liebt, wird hin und hergeworfen, wer aber Gott liebt, ist still und ruhig . . Durch Liebe ergiebt sich der Mensch Gott zu eigen, durch Liebe übergiebt sich Gott der Herr hinwiederum einem Menschen; und wer Gott, das höchste Gut, die höchste Schönheit, die höchste Seligkeit im Glauben liebt, wird an seiner Seele gut, schön und selig . . Die Liebe soll aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen, aus ungefärbtem Glauben kommen.“ Ganz gewiß spricht aus diesen Äußerungen die Glut mystischer Empfindung heraus, aber sie ist als Gefühlsäußerung des Glaubens gemeint,

[1]) Man beachte, daß das Subjekt des neuen Gehorsams der Christ ist, daß also Erkenntnis, Liebe usw. den Glauben voraussetzen!

und führt auch nicht über den Glauben hinaus, sondern quillt spontan aus dem Glauben hervor. Denn erst der Glaube an Christus weiß sich geliebt von Gott. — Dieser Glaube treibt zum Gebet, dem „geistlichen Kuß, welchen eine gläubige Seele ihrem himmlischen Bräutigam gibt und mit dem sie ihn umfängt". Gewiß ist diese an das Hohelied anknüpfende Vorstellung nicht sehr geschmackvoll. Wie sehr sie aber die Sinnlichkeit der ursprünglichen Berhardinischen Mystik eingebüßt hat, und in den nüchternen Gedankenkreis lutherischer Verständigkeit eingeordnet ist, davon gibt die zweibändige Predigtsammlung: Postilla Salomonea des Jahres 1631 einen Eindruck. Es sind die dürftigsten Predigten, die wir von Gerhard besitzen, Muster abstrakter, trockener Predigtweise. Ihre Grundidee besteht darin: „die geistliche Vereinigung des Herrn Christi als des himmlischen Bräutigams mit der Kirche Gottes und einer jeden wahren, gläubigen Seele als seiner geistlichen Braut geschieht im Glauben durch den heiligen Geist mittels des Evangeliums. Sie besteht darin, daß Christus unsre Sünde auf sich nimmt und seine Gerechtigkeit uns zueignet, daß wir deshalb im Glauben zu Priestern und Königen, zu Gottes Werkzeugen werden und damit fähig zu guten Werken", d. h. die ganze Vorstellung wird auf die sehr einfache Kombination zurückgeführt, daß der Glaubende im Besitz des meritum Christi die Kraft zum guten Werk in sich trägt, wie es z. B. I S. 161 heißt: „Also müssen auch die wahren Gläubigen mit Christo vereinigt und durch den Glauben gleichsam in ihn eingewurzelt sein, daß sie geistliche Kraft und Wachstum in ihm erlangen." Aus solcher Verwendung der ursprünglich ganz anders gedachten und empfundenen Gedanken kann man am besten die Stärke der Umarbeitung der mystischen Ideen durch die orthodoxe Tradition erkennen.

Damit kann der Beweis dafür, daß es sich bei der Rezeption mystischer Ideen durch Gerhard nicht um eine Veränderung des lutherischen Glaubens durch die Mystik, sondern um eine umgestaltende Aneignung mystischer Motive durch den lutherischen Glauben handelt, als erbracht gelten. Folgendes Gesamtbild bietet sich uns schließlich: Die mystischen Ideen dienen zur Ausgestaltung und Bereicherung der erbaulichen Sprache; sie geben ihr einen erhöhten Empfindungsgehalt

und unmittelbar ansprechenden warmen Ton. Ihr Sinn aber ist durchaus nach der Analogie des lutherischen Glaubens zu bestimmen. Zum großen Teil handelt es sich um sachgemäße und im Wesen des christlichen Glaubens liegende Ausgestaltungen des lutherischen Glaubensbegriffs. Vor allem ist die Verwendung der Idee der Nachfolge Christi und der Liebe Gottes in ihrer gemeinsamen Tendenz auf Bekämpfung der Selbstliebe ein ethisch wichtiger und christlich notwendiger Gedanke. Daß der Glaube zum Verzicht auf eigne Ehre, Eigenliebe usw. auffordert, daß allein Gott in unserm Herzen groß werden muß, daß die Wurzel der sittlichen Betätigung der Verzicht auf den eignen Willen und das Aufgehen in Gott ist, diese christlichen Gedanken kommen in jenen aus der Mystik entnommenen Ideen zu kräftigem Ausdruck; deshalb kann die Rezeption dieser Vorstellungen als eine berechtigte Ausgestaltung der lutherischen Position aufgefaßt werden.

Freilich, eine Frage erhebt sich: sollte nicht vielleicht doch in der zuletzt erwähnten Idee von der seligen unio cum Christo der Grund für eine starke Veränderung des reformatorischen Glaubensbegriffs liegen? Ritschl (Gesch. d. Piet. II 22 ff., 26) hat nämlich die Behauptung aufgestellt, daß sich darin die allmähliche Verschrumpfung des lutherischen Rechtfertigungs- und Glaubensbegriffs symptomatisch äußere, daß neben der rein juristisch vorgestellten Rechtfertigung zu ihrer Ergänzung im Interesse lebendiger Religiosität die aus der mittelalterlichen Mystik herübergenommene Lehre von der unio mystica sich ausgebildet habe, und daß diese Lehre den mystischen Gedanken des Pietismus die Wege geebnet habe. Man könnte dann gewiß auf den Gedanken kommen, daß die unio cum Christo bei Gerhard doch mehr mit Mystik zu tun habe, als wir vorhin anzunehmen uns genötigt sahen.

Soviel ich sehe, lassen sich drei Entwicklungsstufen dieses Begriffs deutlich erkennen.[1]) Erstens die mystische Auffassung dieses terminus, wie sie bei Philipp Nicolai und Arnd vorliegt, zweitens die orthodox verarbeitete mystische Auffassung, die

[1]) Das scheint mir das Ergebnis der Forschungen von Krebs: de unionis mysticae origine, Marburg 1871 und Koch, der ordo salutis in der altlutherischen Dogmatik, Berlin 1899, zu sein.

wir vorhin bei Gerhard konstatierten, drittens die im Anschluß an den Tübinger-Gießener Streit entstandene Lehre von der unio mystica als der approximatio peculiaris substantiae Christi et substantiae hominis. Daß Joh. Gerhard nichts mit der dritten Auffassung zu tun hat, ist übereinstimmendes Ergebnis der bisherigen Forschungen, vgl. Krebs 21 ff. — er hat die Idee einer peculiaris approximatio abgelehnt.[1]) In unserm Zusammenhang handelt es sich um den kurzen Nachweis, daß die Gerhardsche Idee auch den mystischen Sinn nicht mehr hat.

Mag immerhin Gerhard disp. 988 in der Auseinandersetzung mit Weigel den Ausdruck inhabitatio mystica spiritualis et gratiosa verwenden, tatsächlich meint Gerhard damit nichts anderes, als das Gefühl inniger Gemeinschaft mit Gott, das im Herzen des gerechtfertigten gläubigen Sünders als Antwort auf die Rechtfertigung entstehen muß. Vgl. III 561: Christus vivit et habitat in alicuius corde, non est otiosus, sed efficax per caritatem et per alia pietatis exercitia. Diese inhabitatio Christi ist nichts anderes, als die donatio spiritus sancti; dem Gerechtfertigten tritt Gott wirksam als h. Geist nahe und treibt ihn zum guten Werk (s. o.). Dieser Geist ist aber der spiritus Christi, der sich zu einer unio mit dem Gläubigen (III 488) herabläßt. Durch die Gleichartigkeit zwischen dem hl. Geist und Christus erklärt es sich, daß die Idee von der unio Christi cum fidelibus zugleich auf die ganze Kirche, das corpus mysticum, als die Stätte der Wirksamkeit des heiligen Geistes, bezogen wird, so daß die Kirche gradezu als Mittlerin der unio Christi et fidelium gedacht wird. So kann es kommen, daß beide Ge-

---

[1]) Vgl. Koch 86 ff. (der lediglich das von Krebs mitgeteilte Material benutzt, wie aus einem Druckfehler, den er übernimmt, hervorgeht: die erste Stelle steht tom. I loc. III [nicht II] § 118); I 129 observandum vero, omnes illos gradus praesentiae Dei non essentialiter, sed effectibus tantum discerni. Non enim alia Dei essentia in creaturis, alia in beatis hominibus . . . nec divina essentia ex parte creaturis, ex parte . . . renatis praesens est, sed una eademque sua essentia tota et indivisa Deus ubique praesens; discrimen multiplicis praesentiae in sola effectuum diversitate consistit, ut multiplex illa praesentia nihil aliud sit, quam varia unius eiusdemque omnipraesentis naturae operatio. III 136—137 führt beide Meinungen auf, entscheidet sich im wesentlichen dafür, daß Gott überall sei, das „Wie" der Verschiedenartigkeit sei unbegreifbar.

danken direkt neben einander gestellt werden: Christus et ecclesia, Deus et anima fidelis fiunt corpus mysticum, de quo et divina et humana praedicantur; per hanc mysticam *ἀντίδοσιν* Christus in se transfert peccata nostra et donat nobis per fidem iustitiam suam = realis imputatio. Es ist wohl deutlich, daß in dieser Aussage der mystische Gedanke völlig auf den Gedanken der Gemeinschaft Gottes mit der Kirche oder durch die Kirche mit dem Gläubigen reduziert ist. Zu demselben Resultat führt auch die einzige längere lehrhafte Aussage über den Vorgang, die Vorrede zur Postilla Salomonea: „Die geistliche Vereinigung des Herrn Christi als des himmlischen Bräutigams mit der Kirche Gottes und einer jeglichen gläubigen Seele als seiner göttlichen Braut ist ein großes Geheimnis. Sie ist nicht eine personalis unio noch eine substantialis unio,[1]) sondern spiritualis; affectus consociat et confoederat voluntates; ist also eine innere Willensgemeinschaft zwischen Christus und uns. Am besten läßt sie sich mit der personalis unio naturarum Christi vergleichen; (man beachte, daß bei Quenstedt aus der Vergleichung eine Anwendung geworden ist!); beide sind geheimnisvoll, beide entstammen Gottes Rat usw.“ Ferner wird die unio durch folgende Aussagen charakterisiert: „jeder Gläubige muß mit Christo in Gemeinschaft treten, Gottes Güte will es, der heilige Geist macht es durch das Evangelium, das uns Christi Wohltaten predigt, so entsteht Liebe zu ihm; er nimmt unsere Sünde auf sich und schenkt uns seine Gerechtigkeit, alle unsere Leiden macht er uns leicht; so bekommt der Glaube die Kraft zum guten Werk, wir werden nicht nur Gottes *ὄργανα* passiva, sondern activa et *σύνεργα*. Diese Gemeinschaft ist unauflöslich, sie geschieht im Glauben, das Brautgeschenk ist der heilige Geist, wir sind Gottes Kinder, versöhnt mit ihm und Erben des Reichs.“ — Es ist wohl klar, daß die unio in der Tat nicht ein Seitenstück zur Rechtfertigung ist,

[1]) Vgl. Koch 88: er meint, es lasse sich nicht sicher feststellen, ob Gerhard nicht schließlich doch die appoximatio pec. gebilligt habe, da Calov zwei Stellen Gerhards für seine Ansicht zitiere. Die erste Stelle hat C. falsch verstanden, die zweite ist unauffindbar. Die ausdrückliche Ablehnung indessen der unio substantialis in der Vorrede zur Postilla Sal., einer Stelle, die bisher noch nicht bekannt war, macht es wissenschaftlich sicher, daß Gerhard diese Lehre immer abgelehnt hat.

sondern nur zum Ausdruck bringt, daß der Gläubige als Geistesinhaber in wirklicher Gemeinschaft mit Christus und Gott steht. Der mystische Ausdruck ist in den Dienst eines durchaus orthodoxen Gedankens gestellt.[1])

So hat also die Invasion mystischer Motive durch Arnd keine merkbare Veränderung der orthodoxen Grundanschauung zustande gebracht. Eine andere Frage ist es freilich, ob nicht die Tatsache, daß sich mystische Termini innerhalb der lutherischen Lehre heimatberechtigt machten, die Orthodoxie gegenüber einer erneuten Invasion mystischer Frömmigkeit widerstandsunfähig machen mußte. Ich glaube jedoch, daß zur Erklärung der Entstehung des lutherischen Pietismus mehr als diese mystischen Ideen jene oben beschriebene Unsicherheit, Bedenklichkeit und Ängstlichkeit der Stimmung infolge der Angst vor peccata contra conscientiam in Betracht gezogen werden müßte. Dort liegt die eigentliche Schwäche der lutherischen Position. Man müßte den mangelhaften Freiheits- und Sündenbegriff, der die Anschauung vom christlichen Leben beeinflußt, sowie den Begriff der knechtischen Furcht, der eine fröhliche Heilsgewißheit erschwert, in der Kritik der orthodoxen Ethik in den Vordergrund stellen. Dagegen bedeuten die mystischen Gedanken eigentlich eine Stärkung des Besten, was die lutherische Frömmigkeit besitzt, eine Stärkung der religiösen und sittlichen Innerlichkeit. Erst im Zusammenhang mit jenen andern Gedanken, die eine frische, freie Lebensauffassung erschweren, gewinnt auch der mystische Einschlag eine für die Ethik gefährliche Bedeutung, sofern auch er den Christen allzusehr auf seinen individuellen Gesichtskreis einengt, indem er ihn zum Reflektieren über seine Innerlichkeit bringt. Inwieweit wirklich die Orthodoxie dieser Gefahr erlegen ist, können wir nur beurteilen, wenn wir das

---

[1]) Koch übertreibt, wenn er die spätere orthodoxe Lehre von der unio lediglich als Ergebnis der Anwendung der metaphysischen Christologie auf die Heilslehre ansieht. Vielmehr soll der Gedanke der innerlichen engen Gemeinschaft des Erlösers mit dem Erlösten wissenschaftlich formuliert werden. Für eine solche wissenschaftliche Formel bot die Christologie das beste Material. Die Gaßsche (I 367 ff.) Auffassung, die in der Lehre von der unio mystica den lehrhaften Ausdruck für den innigen Charakter der lutherischen Frömmigkeit sieht, ist deshalb im wesentlichen richtig. Vgl. auch Schneckenburger.

Verhältnis des wiedergeborenen Christen zu seiner Umgebung näher ins Auge fassen.

b) Mit einem glaubenswarmen und von inniger Liebe erfüllten Herzen tritt der wiedergeborene Mensch in die von Gott in der Welt gegebene Situation hinein.

Wenn man die Aussagen Gerhards über das Verhältnis des Christen innerhalb der Welt verstehen will, so muß man sich ein für allemal von der Vorstellung freimachen, als ob irgend ein Versuch gemacht würde, die einzelnen Pflichten, die der Mensch in der Welt hat, aus dem Glauben abzuleiten. Dieser Gesichtspunkt liegt Gerhard durchaus fern. Er denkt nicht daran, aus dem Prinzip des christlichen Glaubens oder der christlichen Liebe grundlegende Gemeinschaftsformen zu deduzieren und auf diese Weise ein politisch-soziales Ideal zu entwerfen. Die ethische Bedeutung des christlichen Glaubens besteht nur in der Umwandlung des Subjekts. Der Mensch steht als Wiedergeborener subjektiv anders zu den großen Ordnungen Gottes, als vorher. Darin liegt einerseits eine entscheidende Schwäche der lutherischen Position.[1]) Eine weitgehende Indifferenz gegenüber den Mißständen des öffentlichen Lebens, ein gradezu verletzender Konservativismus, kurzum der Mangel einer energischen Initiative leitet sich aus dieser Stellung gegenüber den natürlichen Ordnungen Gottes her. Es läßt sich allerdings vereinzelt die Tendenz auf selbständige und kräftige Eingriffe in die kirchlichen und sozialen Nöte bemerken (vgl. die „Zuchtposaunen“ und „pia desideria“; grade Gerhards Freundeskreis: Valentin Andraee, Balthasar Meisner u. a. waren in dieser Richtung stark interessiert, und Gerhard selbst wollte ein Buch über die kirchlichen Mißstände schreiben); aber im wesentlichen beschränkt sich die Kirche auf ein individuelles Christentum. Das übrige ließ man an sich herankommen; Gott wird die Aufgaben schon geben.[2]) Man muß sich hüten, daraus einen Schluß auf Unlebendigkeit zu ziehen. Die Lebendigkeit der Orthodoxie zeigte sich nicht

[1]) Wir fassen im 1. Kapitel Gesagtes kurz zusammen.

[2]) Charakteristisch ist die Stellung zur Mission. Den Bewohnern dieser kleinen Territorialstaaten lag die große Welt fern. Es genügt ihnen der dogmatische Satz, daß einst die ganze Welt evangelisiert worden ist (zu der Apostel Zeiten), daß zudem das Evangelium nicht unter dem Scheffel steht,

in einer sozialreformatorischen, aus sich heraustretenden Betätigung, sondern lediglich in der Pflege eines innerlichen Herzens- und Hauschristentums.[1]) Darin liegt (zweitens) die Stärke der orthodoxen Ethik. In unsrer Zeit eines übertriebenen Vereinslebens, das wir dem Pietismus mit seiner allzu vielgeschäftigen Art verdanken, mit dem Hand in Hand ein Verfall der christlichen Haussitte und der Kirchlichkeit geht, in unsrer Zeit, wo man hauptsächlich das Aussichheraustreten im evangelisatorischen Wort, im erbaulichen Gebet, in aufreibender „Reichs-Gottes"-arbeit als ein Geisteszeichen ansieht, pflegt der Wert eines derartigen schlichten Hauschristentums verkannt zu werden. Die iustitia spiritualis ist nicht nur ein Bild dessen geblieben, was sein sollte: grade die Schilderungen Tholucks zeigen den tiefgehenden Einfluß der Predigt auf die Lebenshaltung des lutherischen Volkes auf. Die christliche Sitte hielt auf regelmäßigen Kirchgang am Sonntag und wohl auch in der Woche, auf regelmäßige Hausandacht, vor allem aber auf die opera moralia secundae tabulae: Hauszucht, Ehrfurcht vor Obrigkeit, Eltern und Lehrern, Schonung des Lebens, des Gutes und der Ehre des Nächsten, Biederkeit, Wahrhaftigkeit im Verkehr, Zuverlässigkeit und Treue in Handel und Wandel, ja selbst ein gewisses Maß an Keuschheit (wenig uneheliche Kinder!). Von „Bekehrungen" allerdings hört man nicht viel. Aber das ist an sich noch kein so schlechtes Zeichen: vielmehr ist die Tatsache, daß Bekehrungsgeschichten u. a. fehlen, ein Hinweis darauf, daß der religiös-sittliche Durchschnittsstand in der Zeit vor dem 30jährigen Kriege nicht besonders schlecht gewesen sein kann. Der Einzelne hebt sich nicht so als ein Mirakel aus der Menge der Unbekehrten heraus: er braucht nicht eine utrierte Selbstunterscheidung vor Andern zur Vergewisserung um seinen eignen Heilsstand.

Diese Vorbemerkungen geben uns den Gesichtspunkt für die Erörterung des vorliegenden Problems: Welches sind nach

---

sondern hell leuchtet; den Gedanken, daß man vielleicht hinausgehen müsse, sucht man vergebens. Man darf indessen daraus nicht zu rasch einen Schluß auf Unlebendigkeit u. a. ziehen, was die pietistische Geschichtsschreibung getan hat (s. o.). Vgl. Warneck, Gesch. d. prot. Mission.

[1]) Damit sollen die Bemerkungen über die Gefahr der Veräußerlichung grade der orthodoxen Art, Innerlichkeit zu pflegen, nicht korrigiert werden.

Gerhards Meinung die Aufgaben des Christen in der Welt? Wenn man diese Frage beantworten will, so muß man die allgemeinmenschlichen Aufgaben, die opera moralia secundae tabulae, von den speziellen Aufgaben, die dem Menschen gemäß seines besonderen Berufs gegeben werden, unterscheiden.

a) Die allgemeinmenschliche Aufgabe des Christen läßt sich in ein Wort zusammenfassen: dilectio proximi. Das ist der Grundton der ganzen zweiten Tafel: die Liebe soll sich nicht nur auf Gott richten, sondern auf den Nächsten, die Eltern, Obrigkeit, Lehrer, Ehegatten, Nachbarn, auf seinen Leib, seine Ehre, sein Geld. Insbesondere das fünfte Gebot ist das Liebesgebot, denn es ist das Zornverbot.[1]) Es wird nun aber in keiner Weise der Versuch gemacht, die Liebe zum Nächsten aus der Gottesliebe direkt abzuleiten, sondern wenn man die Frage aufwirft, warum soll ich denn den Nächsten lieben, so ist die Antwort — etwas andres kann man nach dem oben über den Zusammenhang zwischen Glauben und guten Werken Gesagten nicht erwarten —: Gott will es, Gott befiehlt es: nam mediate et consequenter peccando contra proximum etiam contra ipsum Deum peccatur, qui dilectionem proximi praecepit (V, 55); si Deum diligimus, etiam eum diligere debemus, quem Deus nobis diligendum proposuit (III 170) Die Nächstenliebe ist also eine aus der Autorität Gottes folgende Pflicht,[2]) ein

[1]) Während die schola pietatis von dem im Text genannten Gesichtspunkte aus die 10 Gebote auslegt, ist die Auslegung der 2. Tafel in den disp. 354ff. gegen den Jesuitismus gerichtet, der von dem Prinzip geleitet ist, die Absolutheit der Verpflichtung aufzulösen und die Kirche zur ethischen Autorität zu machen. Gerhard richtet sich deshalb gegen die Erlaubnis, daß die Kinder ohne Zustimmung der Eltern heiraten dürfen oder ins Kloster gehen dürfen, weil das zur Verachtung der Eltern führt, gegen die Vorrechte des geistlichen Standes im Interesse der Achtung vor dem Staat, gegen das Recht des Papstes auf Dispens von sittlichen Verpflichtungen im Interesse der Absolutheit der göttlichen Ordnung. Daß die Entschuldigung des Selbstmordes, der Privatrache, des Tyrannenmordes, der Inquisition, ferner die Verrohung des Mönchtums, die Gestattung des Klerikerkonkubinats, die Verurteilung des Geschlechtsvorgangs als Lustvorgangs, ferner die Ausnutzung des Volkes durch den Peterspfennig und die unsittliche Gerichtspraxis scharf getadelt wird, ist selbstverständlich.

[2]) Hönnickes Behauptung 91, daß der Ausdruck „Pflicht“ sich erst bei Baier fände, ist also falsch.

officium [1]) proximo praestandum (V 252). Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß die Forderung der Nächstenliebe eine willkürliche Forderung Gottes sei, sondern in zweifacher Weise ist diese Pflicht innerlich motiviert. Erstens dadurch, daß unser Herz durch den Glauben innerlich von Liebe erfüllt ist, kann es gar nicht anders, als da, wo uns jemand entgegentritt, sei es Gott oder sonst jemand, zu lieben; weil die Gesinnung der Selbstsucht sich in eine Liebesgesinnung umgewandelt hat, muß jede Tat dieser Gesinnung Liebestat sein: officia proximo praestanda debent proficisci ex vera dilectione et timore (V 252, VII 154).[2]) Zweitens aber, daß die Liebe zum Nächsten Pflicht ist, entspringt aus der Überzeugung, daß Gott derjenige ist, der in der Welt die Menschen zusammenführt, der sozusagen den Stoff für die Bewährung und Auswirkung der inneren Liebesgesinnung in der natürlichen Gemeinschaft gibt. Ist aber Gott der Schöpfer

---

[1]) VIII 6 quod proximo praestatur, illud itidem Deo praestari, testis est Christus Mt. 25, 40. Cum dilectionem proximi Deus praeceperit, ideo, qui proximum diligit, Deo obsequitur, ac proinde diligendo proximum Deum ipsum diligit. So auch Postille I 278, 662 über Kreaturenliebe. „Was in den Kreaturen Gottes ist, das magst du lieben, doch unter Gott . . die Eltern liebst du darum, weil es Gott geboten . . . darum liebst du vielmehr hierinnen Gott selber." II 68, 69: „Christus befiehlt, ein liebreiches, mitleidendes, erbarmendes Herz gegen den Nächsten haben, seine Not als eigne Not ansehen, willig sein, ihm zu helfen mit Rat und Tat, Hilfe und Trost, Wort und Werk, Gebet und Mitleid. Diese Barmherzigkeit soll der Mensch in seinem Gemüt einwendig (Tauler) üben . . . soll ich mich des Nächsten erbarmen, so muß ich erst seine Not in mich ziehen, und dieselbe mir mit ihm gemein achten. Wo die Liebe nicht ist, da ist auch kein rechtes Erbarmen und Mitleiden . ." 72: „Gott bedarf unsres Dienstes nicht . . er hat uns aber den Nächsten zur Probe fürgestellt, an demselben will er uns prüfen, ob wir ihn von Herzen lieben . . . . ." II 236, 239, 361, 466. Postilla Sal. I 149, 161 sch. p. IV 162 ff., bes. 192: „Die ganze Natur ist ein lebendiger stets leuchtender Spiegel des gegenseitigen Liebesdienstes. Warum soll nicht der Mensch, die alleredelste Kreatur, aus Liebe dem Nächsten dienen?"

[2]) So wird auch die Nächstenliebe auf den heiligen Geist zurückgeführt: Postille I 701: „Der heilige Geist ist Erwecker der Liebe; denn er ist seiner Art nach Liebe, zuerst zu Gott, dann zum Nächsten. Gleichwie im menschlichen Leib alle Glieder durch den Geist oder die Seele des Menschen verbunden werden, daß daraus ein Leib werde, also werden alle wahren Christen durch den heiligen Geist zusammenverbunden, daß sie werden Glieder eines geistlichen Leibes, dessen Haupt Christus ist."

des Nächsten, so ist die Liebe zum Nächsten Gehorsam gegen Gottes Gebot; der Dekalog hat den Zweck, den Menschen zu sagen, was Gott gewollt hat, als er verschiedene Menschen schuf; er hat nicht gewollt, daß sie beziehungslos zu einander blieben, sondern er hat Ordnungen und Gemeinschaftsbeziehungen im Ganzen der Menschheit haben wollen; Durchführung der Verknüpfung der Menschen innerhalb der gottgewollten Ordnungen ist also Gehorsam gegen ihn. — Zwei Gedanken konstituieren somit die Nächstenliebe, einmal die im Glauben gegebene innere spirituale Liebesgesinnung, anderseits die im Glauben gegebene Gehorsamsverpflichtung gegen Gottes Ordnungen. Die Liebe gibt die Gesinnung, die göttliche Ordnung den Anlaß zur Betätigung der Gesinnung. Eine Liebesgesinnung, die sich etwa nur direkt auf Gott richten würde, wäre Ungehorsam gegen Gott und würde deshalb tatsächlich der Liebe zu Gott widersprechen. Denn Gott will, daß auch der Nächste geliebt werde. Eine Liebesgesinnung, die an Gott vorbeigehen würde, würde die Quelle aller Liebesgesinnung vernachlässigen. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören unmittelbar zusammen. Dabei wird aber die Nächstenliebe nicht aus der Gottesliebe deduziert. Es mutet uns vielleicht gesetzlich an, wenn einfach aus dem Gehorsam gegen Gott die Nächstenliebe begründet wird. Aber tatsächlich entspricht grade diese Begründung den Tatsachen. Es ist nicht so, daß unsere Gemeinschaftsgesinnung den Nächsten schüfe, der geliebt werden soll. Dann würde es in unserm Belieben stehen, wen wir als unsern Nächsten ansehen wollen. Tatsächlich ist zunächst die Realität der Gemeinschaft vorhanden. Aus ihr treten uns die Nächsten entgegen, — als gegebene Größen. Als Nichtwiedergeborener wird man versuchen, sich den Gemeinschaften zu entziehen, in denen man steht, sich zu vereinzeln, resp. zu herrschen, um die Schwankungen und Hemmnisse des Gemeinschaftslebens nicht zu empfinden, sondern seine Zwecke durchsetzen zu können. Entgegengesetzt handelt der Wiedergeborene; er entzieht sich nicht nur den Gemeinschaften nicht, sondern erkennt im Nächsten, der ihm entgegentritt, Gott selbst, der will, daß hier Gemeinschaft angeknüpft wird. Mit seinem Herzen voll Liebe und Gehorsam gegen Gott verzichtet er auf eignen Vorteil und läßt sich hineinziehen in die

Beziehungen, die ihm entgegentreten. — Daß freilich diese Auffassung der Verhältnisse die Gefahr einer abwartenden, quietistischen Stellung nahelegt, ist ohne weiteres deutlich. Daß man den Hilfsbedürftigen suchen müsse, das lag den Orthodoxen fern: der Mangel an tätigem Eingreifen ist überall bemerkbar. Die Liebe wurde eben von den Orthodoxen zu sehr als individuelle Stimmung, als warme Herzlichkeit, dagegen nicht genug als Gemeinschaftssinn aufgefaßt. Trotzdem muß das grundlegend zutreffende Verständnis der Nächstenliebe betont werden.

Der Wahrheitsbeweis dafür, daß unsre Auffassung von den orthodoxen Vorstellungen über die Nächstenliebe richtig ist, liegt in der Tatsache, daß die beiden Gemeinschaften, in denen der Christ steht, aus denen sich seine allgemeinmenschlichen Aufgaben ergeben, nicht als Taten der Menschen, entstanden aus ihrem christlichen Gemeinsinn, sondern als Ordnungen Gottes, in denen sich die Liebe des Christen zu beweisen hat, aufgefaßt werden. Gerhard kennt den Begriff der menschlichen Gesellschaft: societas humana, basierend auf die Einheit des Menschengeschlechts (III 83 VIII 20), die in der Einheit des ersten Menschen, d. h. in der Schöpfung Gottes ihren Grund hat. Diese menschliche Gesellschaft kann nur durch gegenseitige Pflichterfüllung aufrecht erhalten werden. Deshalb befiehlt Gott zu ihrer Aufrechterhaltung gegenseitige Liebe und Hilfeleistung: ut nostris officiis proximum pro virili iuvemur (VIII 20, XIX 195/196, XIII 240 homo . . . factus ad societatem . .). Ebenso ist der Begriff der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, gefaßt. Sie ist eine gottgeordnete Gemeinschaft = corpus Christi mysticum. Christus mit seinem Geist sammelt die Gläubigen und eint sie durch den gemeinsamen Anteil an ihm selbst und an seinem Geist. Der Nächste tritt also dem Christen als membrum Christi entgegen und kann als Miterbe Christi seine Liebe verlangen.[1]) — Auf diese Weise ist die Anteilnahme an der menschlichen Gesellschaft und der christlichen Gemeinschaft immer Gottesdienst, denn sie ist Gehorsam gegen Gottes

[1]) III 488, XI 15 ut membra invicem compatiuntur, ac mutuum auxilium sibi invicem praestant, ita quoque vera et viva ecclesiae membra caritatis vinculo invicem coniuncta συμπαθεῖν, συγχαίρειν, συνωφελεῖν sibi invicem debent. IV 237 besonders das Abendmahl führt die Christen zusammen,

Ordnungen. So gewinnt der Begriff der Gemeinschaft schließlich doch für Gerhard eine gewisse Bedeutung, ja sogar die Seligkeit kann sich Gerhard nur denken als suavissima consocietas cum Deo et Christo, cum angelis et omnibus beatis —; gegenseitige Liebe und Ehrfurcht, Freude und suavissimum colloquium über die Glaubensgeheimnisse auf Grund des gegenseitigen Wiedererkennens wird einen Hauptteil der Seligkeit ausmachen (XX 444/6, 498). Die Idee der Nächstenliebe hat also zwar keine gemeinschaftsreformierende Tendenz an sich, aber die Pflicht zur Gemeinschaft wird von Gerhard mit aller Energie betont.[1])

Die Liebespflicht gegenüber dem Nächsten zerlegt sich nun gemäß den einzelnen Geboten der zweiten Tafel in eine Reihe einzelner Verpflichtungen, je nachdem die Nächsten Eltern oder Kinder, Obrigkeit oder Untertanen, Lehrer oder Schüler, oder gleichstehende Nächsten sind. Es hat nach unsrer oben gegebenen Auslegung des Dekalogs in seiner Spiritualität keinen Sinn mehr, noch einmal auf das einzelne einzugehen. Es mag nur noch einmal betont werden, daß ein gewisser Sinn für die sozialen Verhältnisse sich nicht verleugnet. Die Betonung der Kindererziehungspflicht auf Seiten der Kirche und der Eltern (V 322), der Humanitätsverpflichtung der Eltern und Herren für Kinder und Knechte (V 314), die scharfen Invektiven gegen Unmäßigkeit (V 311ff.) sind Zeugnisse dafür. — Diese letzten Bemerkungen führen uns aber schon zu dem zweiten Punkt, den wir zu besprechen haben, zum Verhältnis des Christen zur Welt, wie es sich durch seine besondere Stellung modifiziert, zur Auffassung der Pflichten des Berufs.

β) Der Ausdruck vocatio ist nicht ganz eindeutig. Zwei

VIII 312 sacra coena est symbolum concordiae XI 371. Dem Abendmahl ging eine fraterna reconciliatio voraus (vgl. Thomas Günther in Glauchau „von christlicher und brüderlicher Versöhnung" 1562, der die Nächstenliebe als Versöhnungswille vor dem Abendmahl behandelt vgl. Schmid 469, 487/89).

[1]) Es soll mit dieser Skizze der ethischen Bedeutung der Gemeinschaftsformen natürlich nicht in Frage gestellt werden, daß die Kirche (vgl. die Übersicht über die Entwicklung des Kirchenbegriffs bei Hönnicke 115—117) weniger als Institut der Volkserziehung, als vielmehr als reinreligiöse Pflanzstätte des Heils von J. Gerhard gefaßt sei, so daß also die Idee der Gemeinschaft (118) völlig zurücktrat. Indessen darf man die ethischen Züge, die sich finden, nicht unterschlagen, wie es H. 119 tatsächlich tut.

Hauptbedeutungen lassen sich klar von einander scheiden. Erstens nämlich wird der Ausdruck vocatio für die gnadenankündigende Predigt des Evangeliums, durch welche Gott die Seinen „beruft", gebraucht. Das ist die vocatio universalis, die allen Menschen bestimmte Heilsbotschaft. Anderseits für die Arbeit, die jeder als Handwerker oder Bauer usw. zu tun hat in faciendis laboribus vocationis (vgl. die Auslegung des 7. Gebots sch. pi. IV 226 ff.); in letzterem Sinn wird der Ausdruck z. B. auch für die Berufung der Diener des Evangeliums von seiten der Kirche (rite vocatus) oder ganz allgemein für die officia vocationis personalis (VIII 5 ff.) verwendet, je nachdem einer zum ordo ecclesiasticus, politicus oder oeconomicus gehört.

Ein Vergleich der beiden Ausdrücke vocatio universalis und personalis läßt das Gemeinsame und den Unterschied zwischen beiden Begriffen und damit den richtigen Sinn des lutherischen Berufsbegriffs klar werden.

Beide Ausdrücke haben nämlich eins gemeinsam; es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der ganze Umfang der Aufgaben, die der Mensch als Christ, als Bürger, als Glied der reichgegliederten menschlichen Gesellschaft hat, aus Gottes Hand stammt. Der Begriff vocatio, dessen Subjekt Gott ist, stellt alle Momente, unter denen der einzelne Mensch zur Entwicklung kommt, und kraft deren er als Individuum innerhalb der menschlichen Gemeinschaft seine Stelle ausfüllt, unter den religiösen Gesichtspunkt. Gott beruft den Menschen zum Heil, Gott beruft ihn zum Handwerker, Gott beruft ihn zum Staatsbürger. Ebenso, wie die Kirche Gottes Gnadenmittel ist, durch das er sich Gläubige sammelt, so ist der Staat, die Gesellschaft, die Ehe mit ihren mancherlei Bedürfnissen Gottes Ordnung, durch die er sein Reich baut, und deshalb die Betätigung innerhalb dieser Ordnungen religiöse Betätigung, d. h. eine Erfüllung des von Gott gegebenen Berufes. Die „Berufs"arbeit hebt sich nicht etwa aus der allgemeinmenschlichen oder christlichen Betätigung heraus, weder in dem Sinne, daß sie profan, unterchristlich, noch daß sie besonders christlich sei; sondern die Gesamtheit der Aufgaben, die sich dem Christen aus seiner Situation als Christ und als Glied der Menschheit ergeben, sind religiöse Berufsaufgaben. In der katholischen Ethik war vermöge der gebrochenen Stellung gegen-

über den Naturordnungen nur die spezifisch kultische Tätigkeit unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt. Neben das Gebiet des Religiösen stellte sich das Gebiet des Profanen. Die Reformation verstand auch die Welt als Gottes Ordnung, auch die Betätigung in den Naturordnungen als religiöse Tätigkeit: sie entprofanisierte die Welt. Die ganze Welt ist ein Bild echten Gottesdienstes. Die Sonne, der Mond, die Sterne erfüllen in Treue und Fleiß ihren Beruf, indem sie sich Gottes Ordnungen fügen. So gilt es auch für den Menschen, an dem ihm gegebenen Ort allen Ordnungen Gottes, sei es der Ordnung des Heils oder des Berufs nachkommend, fleißig seine Pflicht zu tun (V 220). Grade darin allerdings unterscheidet sich nun die vocatio personalis von der vocatio universalis, daß die Heilsbotschaft zum Inhalt eine Berufung zu etwas allen Menschen in gleicher Weise Geltenden hat, die Berufung zum Glauben, zur Gemeinschaft mit Gott, zur Seligkeit, während der Ausdruck vocatio personalis die verschiedene Stellung, in der sich jeder Mensch seit seiner Geburt durch Rang, Stand, Erziehung usw. befindet, als gottgewollt bezeichnet.

Innerhalb dieser vocatio personalis ist nun aber wiederum ein Unterschied zu machen zwischen den großen allgemeinmenschlichen Naturordnungen Gottes: Kirche, Staat und Familie, zu denen jeder durch seine Geburt, wenn auch in verschiedener Weise, gehört, und der speziellen Betätigung, dem speziellen Amt, sozusagen der vocatio specialissima, die man zum Erwerb des Unterhalts oder im Interesse der Menschheit ergreift, Allerdings für die Probleme des speziellsten Berufs hat Gerhard fast gar kein Interesse. Vom modernen Standpunkt würde man erwarten, daß irgendwelche Richtlinien für das spezielle Berufsleben gegeben würden; die Tatsache, daß Handwerk, Handel und Landwirtschaft als göttliche Ordnungen aufgefaßt werden, muß doch — so könnte man meinen — dazu treiben, gewisse Regeln für die Betätigung in diesen Ordnungen aufzustellen. Eine Behandlung der eigentlich sozialethischen Probleme, die heutzutage so eifrig diskutiert werden — man denke an Traubs „Ethik und Kapitalismus“ oder die unzähligen Bücher über Arbeiterfrage und Christentum —, eine Behandlung des Kulturproblems, wie es heutzutage durch Tolstoi oder Naumann in

Fluß gebracht ist, würde man erwarten. Indessen für diese Fragen interessiert sich die damalige Zeit nicht. Allerdings wird öfter der Wert der Arbeit, als eines gottgeordneten Mittels, sich täglich Brot zu verdienen, gepriesen. (Man vergleiche besonders Hom. sacr. III 304ff. Gott hat erstens nicht nur um der Sünde willen, sondern auch zur Verminderung der Sünde (otium est omnium peccatorum seminarium) die Arbeit befohlen; deshalb heißt es, in der Arbeit fleißig sein (I 675); Gott gibt zweitens den Segen der Arbeit, um den wir deshalb bitten müssen; drittens, freilich Gott gibt nicht gleichmäßig, um dadurch einerseits die Genügsamkeit, anderseits die Wohltätigkeit der Menschen zu erwecken; viertens die Überschätzung der Arbeit wird durch die Überweltlichkeit unsres ewigen Ziels begrenzt.) Aber im allgemeinen ist das Interesse an dem ganzen Problem gering. Zur Erklärung dieses Mangels muß man zunächst einmal darauf hinweisen, daß es dem Luthertum vor allem darauf ankam, die freudige Schätzung des persönlichen Berufs als einer Gottesgabe und das damit ermöglichte gute Gewissen in der Ausübung des Berufs zu kräftigen und nicht durch alle möglichen kasuistischen Bedenken wieder in die katholische Unsicherheit zurückzufallen. Sodann aber, in der Tat bot das damalige soziale Leben keine eigentlichen Standesprobleme. Einer Rechtfertigung bedurften eigentlich nur der Söldnerstand und der Kaufmannsstand; man fand das Recht des ersteren in der Berechtigung des Krieges eingeschlossen, und das Zinsnehmen der Kaufleute wird XIV 101 ff. durch das Risiko und die Tatsache des Vermögensverlustes des Zinsleihers motiviert. Im übrigen waren die sozialen Verhältnisse in der damaligen Zeit sehr einfach; die schwierigen Fragen, die mit dem kulturellen Umschwung vom Agrarstaat zum partiellen Industriestaat im Lauf des 19. Jahrhunderts brennend geworden sind, waren damals noch nicht vorhanden. Ebenso gab es noch keine Frauenfrage. Die kleinen Staaten waren Agrarstaaten, und die feudale Ordnung des Grundbesitzes derart mit der Eigenart des Lebens verwachsen, daß irgendwelche ernsthaften Probleme hier nicht entstanden.[1])

[1]) Wenn Hönnicke aus dem Fehlen dieser Darlegungen 123 Schlüsse auf Unvollkommenheit der ethischen Grundanschauung zieht, so ist dem nicht ohne Vorbehalt zuzustimmen. Es ist doch noch sehr die Frage, ob

Dagegen interessiert sich die orthodoxe Ethik für die großen Naturordnungen Gottes, in die nach Gottes Willen der Mensch hineinwächst, für die drei grundlegenden Gemeinschaftsformen: Kirche, Staat und Familie, den status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus, den triplex ordo hierarchicus (XII 1 ff.)[1])

Man muß sich hier zunächst klarmachen, daß es sich um einen triplex ordo hierarchicus handelt. Die Lehre vom triplex ordo ist in der Lehre von der ecclesia untergebracht.[2]) Darin offenbart sich der Gedanke, daß diese Ordnungen als natürliche religiöse Ordnungen sind. Der göttliche Zweck des Menschheitslebens ist durchaus religiös bestimmt: die Seligkeit, das Heil, Sammlung derjenigen ecclesia, die Gott im Geist und in der Wahrheit dient. Die Menschheit als Ganzes soll congregatio electorum, ecclesia werden, das ist das Ende der Wege Gottes

---

nicht die moderne in Kasuistik zerfließende Ethik Gesichtspunkte wirtschaftlicher und politischer Natur mit ethischen Gesichtspunkten vermischt und dadurch die Gefahr der Aufhebung der Selbständigkeit des sittlichen Lebens heraufbeschwört. Es ist in dieser Beziehung charakteristisch, daß Herrmanns Ethik, die in der modernen Zeit als Muster der Beschränkung auf die rein ethische Aufgabe aufgefaßt werden kann, von Tröltsch sich hat den Vorwurf machen lassen müssen, daß sie nicht von einem allumfassenden Zwecksystem ausgehe und deshalb kein rechtes Verhältnis zur modernen Welt gewinne! Als ob die sozialethischen Probleme die zentralen Fragen der Ethik aufrollten, und nicht vielmehr nur die modernen Fragen!

[1]) In diesen Erörterungen ist der Gegensatz gegen den Anabaptismus maßgebend, der den qualitativen Unterschied zwischen iustitia spiritualis und civilis und deshalb auch zwischen Staat und Kirche nicht anerkannte, und demgemäß das Wesen des Evangeliums im Verzicht auf Eigentum, staatliche Betätigung usw. erblickte, während für die Lutheraner die Innerlichkeit des Evangeliums feststand und die selbständige Bedeutung der äußern Ordnung aus dem Begriff der Naturordnung garantiert war, vgl. zum Verständnis dieses Gegensatzes Haussleiter, Melanchthon-Compendium 63 ff. 88: sicut licet Christianis uti hac luce, hoc aere et aliis bonis creaturis Dei, ita licet uti politicis ordinationibus, quae perinde sunt creaturae Dei atque lux, aer . .

[2]) Vgl. hierzu das sorgfältige Referat Luthardts Gesch. d. chr. Ethik II 174 ff., 230 ff. über das „ethische" Material aus den Bänden XII—XVI, meist über kulturgeschichtlich interessante Details. Mit vollem Recht hat Tröltsch (Gött. gel. Anz. 1902 Rez. v. Hönnicke) die Forderung aufgestellt: Man soll das Kulturbild der Orthodoxie in der Art der Tholuckschen Forschungen im Zusammenhang darstellen. Übrigens hat Tröltsch selbst in der „Kultur der Gegenwart" 319 ff., 324 ff. eine ansprechende Skizze dieses Bildes gegeben. Das ist indessen nicht die Aufgabe einer speziell ethischen Arbeit.

auf Erden.[1]) Damit nun dieser Zweck erreicht werde, sind bestimmte Voraussetzungen nötig. Deshalb nämlich, weil die ecclesia nicht als ein göttliches Werk vom Himmel auf die Erde herabfällt, sondern etwas durch göttliche Tätigkeit Werdendes ist, deshalb hat Gott diese sich nur durch Kampf durchsetzende Größe mit Kampfmitteln ausgestattet, hat sie als ein zweckmäßig in sich gegliedertes Gebilde geordnet: non est confusa quaedam multitudo et colluvies, sed aciei probe instructae, ordinatae et vexillis certis distributae faciem obtinet. Drei Aufgaben hat die Kirche zu erfüllen. Erstens muß die zum Ziel der ecclesia triumphans sich entwickelnde Kirche immer Glieder haben. Dashalb ist eine ordnungsmäßige Ausbreitung des Menschengeschlechts nötig. Diesen Zweck verfolgt der status oeconomicus, die Familie. Zweitens muß die sich im Kampf durchsetzende Kirche wider Satan und feindliche Welt geschützt werden; dazu dient der ordo politicus, der Staat. Schließlich muß der Einzelne für das Heil durch die Evangeliumspredigt gewonnen werden; dazu dient der ordo ecclesiasticus, die empirische Kirche. Diese drei Ordnungen sind also Kampfmittel gegen den Satan, der sowohl durch vagae libidines, wie durch tyrannis ac latrocinium, als schließlich durch corruptelae doctrinae das göttliche Menschheitsziel zu hintertreiben sucht (XIII 239).

Es liegt auf der Hand, daß der ordo ecclesiasticus den höchsten Wert unter diesen drei Ordnungen hat; er dient unmittelbar dem Menschheitszweck Gottes, während der Staat und die Familie ihm nur indirekt dienen, der Staat als propugnaculum, die Familie als seminarium; er richtet sich auf die Innerlichkeit, die Gesinnung, der Staat dagegen gewährleistet durch die dis-

[1]) Wenn Tröltsch „Kultur der Gegenwart“ 262 zusammenfassend sagt: „Die altprot. Ethik hält an dem Wert einer christl., rel., kirchlich geleiteten Kultur fest“, so hat er damit Recht. Freilich muß erwogen werden, ob nicht grade darin, daß die Lutheraner so energisch die rein geistlich-innerliche Aufgabe der Kirche betonten, grade der prinzipielle Unterschied von der mittelalterlichen Ethik zum Ausdruck kommt. Die Tröltsche Auffassung ist nur verständlich aus seiner Begeisterung für den antisupranaturalistischen modernen Humanismus, den er für den eigentlichen (Neu)-Protestantismus hält, während er für die tiefe Innerlichkeit eines Christentums, das an einen sich dem sündigen Menschen erschließenden gnädigen Gott glaubt, nur noch historisches Verständnis besitzt.

ciplina externa und iustitia civilis, also die externa tranquillitas, die Möglichkeit solcher innerlich wirksamen Tätigkeit, und die Familie gibt die Voraussetzung (durch propagatio, liberum generatio und educatio) dafür, daß ex seminario illo plantulae paradisi et arbores iustitiae in coeleste viridarium transferrentur (XII 3). Somit dienen also Staat und Familie der Kirche. — Staat und Kirche werden also nicht beziehungslos nebeneinandergestellt. Ebensowenig wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche als ein gegensätzliches gefaßt, wie es das Mittelalter tat; ihm galt eigentlich der Staat als Reich des Satans, die Kirche als Reich Gottes und nur dann fiel der Staat in das Gebiet des religiös Erlaubten, wenn er sich der Kirche, der Gewalt Gottes auf Erden völlig unterordnete. Vielmehr ist bei Gerhard dieses Verhältnis ein Verhältnis zweier nach Gottes Willen, durch Gott selbst als einander dienend geschaffener Ordnungen: sowohl die ideale Kirche, das Menschheitsziel, wie auch die empirische Kirche, die in besonderem Maße diesem Ziel durch Seelengewinnung dient, ist dem Staate dem Wert nach übergeordnet, weil der Staat nach Gottes Willen seiner Natur nach die äußeren Bedingungen zur gedeihlichen Entwicklung der Kirche darbietet.

Indessen grade deswegen, weil Kirche und Staat zwei verschiedene Aufgaben haben, die Kirche eine rein innerliche, der Staat eine rein äußerliche (Ordnung), deshalb ergiebt sich für die äußere Lebensordnung ein anderes Verhältnis zwischen Staat und Kirche, das Verhältnis der Unterordnung der Kirche unter die Gewalt, die nach Gottes Willen für äußere Ordnung (auch in der Kirche)[1]) zu sorgen hat. Staat und Kirche haben differente Funktionen (XIII 17ff.). Die Kirchengewalt ist eine rein geistliche Gewalt = gladium spiritus = verbum, dagegen hat die Kirche in keiner Weise das gladium corporale, welches nach Gottes Willen der Staat hat. Die Kirchengewalt bezieht sich auf die res spirituales et aeternae, der Staat dagegen

[1]) Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen Sohms 460 ff. Die kirchenrechtliche Theorie Gerhards von der Übertragung des Episkopalrechts auf das praecipuum membrum in ecclesia (660 ff.), die uns hier in der Ethik nichts angeht, ist eine ziemlich ungeschickte Ergänzung der im Text dargestellten Grundstellung Gerhards zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche.

ist die göttliche Institution, die für Ordnung zu sorgen hat; er soll Friede erhalten, soll das Vermögen, die Ehre und das Leben der Untertanen schützen, soll Gerichtsgewalt üben (XIII 226). Die Kirchengewalt findet ihr Ziel in der Pflanzung der iustitia spiritualis, des Gewissenfriedens und des Seelenheils, der Staat in der Pflanzung der iustitia civilis, des Friedens, des Staatsheils. Wenn das Verhältnis so bestimmt wird, so wird das Dienstverhältnis zwischen Staat und Kirche ein gegenseitiges. Es ist nicht nur so, daß der Staat der Kirche dient, indem er ihr eine ruhige und gesegnete Tätigkeit zur Erreichung ihres Ziels gewährleistet, sondern als Ordnungsgewalt herrscht der Staat über die Kirche, und die Kirche dient dem Staat, indem sie ihm gehorsame und treue, fleißige und gewissenhafte Staatsbürger erzieht (sine ecclesiastico ministerio commode quidem, sed non pie, sine politica potestate pie quidem, sed non commode vivi potest. XIII 225.)

Damit ist die selbständige Bedeutung des Staates in vollem Maße anerkannt. XIII 225 betont, daß die Güte Gottes sich genau so in der Errichtung der göttlichen Staatsordnung, wie in der Errichtung der Kirche offenbare (quia Dei bonitas non minus elucet in beneficiis, quae per magistratum humano generi praestat, quam in bonis, quae per ministerium ecclesiasticum eidem confert). Die Menschen hätten wegen ihrer Sünde gar nicht die äußeren Vorteile eines gesegneten Staatslebens verdient, aber Gottes übergroßer Barmherzigkeit (propter filii intercessionem) ist es zu verdanken, daß er die Menschheit nicht verderben ließ, sondern ihr durch Ordnung des Staates ein ruhiges und stilles Leben ermöglichte. In der Aufrechterhaltung der Ordnung hat der Staat eine direkt von Gott ihm gegebene Aufgabe; Gott ist er deshalb auch direkt verantwortlich (XIII 226). Die Obrigkeitspersonen können mit gutem Gewissen am Staatsleben mitarbeiten, sie dienen damit Gott; deshalb aber, weil Gott der Urheber der Staatsordnung ist, deshalb sind die Obrigkeitspersonen in ihrem Gewissen an treue Pflichterfüllung gebunden (XIII 245).[1]) Aus derselben Tatsache leitet sich die Gehorsamspflicht der Untertanen her.

[1]) Eine sehr eigentümliche Anwendung findet dieser Gedanke in der Erkl. d. Leid u. Sterbens 233. Jesus wird verurteilt von der rechtmäßigen Obrigkeit, also von einer Institution Gottes. Gottes Rat kommt also in dieser

Die Aufgabe des Staates ist es somit, überall auf Erden Ordnung zu halten; diese Aufgabe wird im Anschluß an 1. Tim. 2, 2 als custodia utriusque tabulae beschrieben. Der Staat hat für zweierlei zu sorgen, 1. ut subditi vivant *εὐσεβῶς*; darum hat der Staat Kirchendiener einzusetzen, für ihre Besoldung und ihren Schutz zu sorgen, ferner hat er Schulen zu gründen; auch den Schutz der öffentlichen Ausübung des Kultus hat er zu übernehmen (vgl. Mel.-comp. 66); das ist die custodia primae tabulae; 2. hat er dafür zu sorgen, daß subditi *σεμνῶς καὶ δικαίως καὶ ἡσυχῶς* leben; das ist die custodia secundae tabulae (XIV 23). Diese zweite Aufgabe macht ihn zum Verwalter des Rechts, d. h. aber, er hat einmal die Gewalt der Gesetzgebung (ordinando, *νομοθετικὴ* XIII 310 legislatoria XIV 73 ff., ut ferat leges honestas et salutares, ad subditorum et rei publicae commodum pertinendas...), ferner die Gewalt des Richters (iudicando, iudicatoria, ut iuxta legum normam in iudiciis sententiam ferat, ac iustitiam subditis administret), schließlich, er hat die Gewalt, zu strafen (vindicando, punitoria, ut oboedientes honestis legibus praemiis ornet, inoboedientes et delinquentes poenis coerceat). — Die Gesetze, die der Staat zu geben hat, müssen dem Zweck entsprechen, den Gott mit dem Staat verfolgt. Gott will Aufrechterhaltung der göttlichen Naturordnung (XIII 254), folglich muß das Staatsgesetz dem Naturgesetz (lex naturae = ius naturale = lex divina (Mel. comp. 76 ff.)) entsprechen. Die großen natürlichen Ordnungen, wie sie ganz abgesehen von der Sünde existieren, sind die Quelle des positiven Rechts: specialibus quibusdam legibus ex fonte iuris naturalis deducendis et ad cuiusque reipublicae conditionem accomodandis est opus, ut publicum bonum subditorum promoveatur (XIV 74 ff.). Der Weg, der dabei eingeschlagen werden soll, ist der Weg der Deduktion aus den principia naturaliter nota.[1])

Verurteilung zur Erfüllung. Gott verurteilt Jesum, den Träger der Weltsünde, also den Schuldigen, durch ein rechtmäßiges, gerechtes Urteil der rechtmäßigen (göttlichen) Obrigkeit. Jesu Verhalten gegenüber dieser Obrigkeit war musterhaft: gehorsame Geduld. Das ist das korrekte Verhalten gegenüber jeder Obrigkeit.

[1]) XIII 254 bietet für eine derartige Deduktion ein anschauliches Beispiel. Die göttlich-naturrechtliche ewige Notwendigkeit der Monarchie wird durch den Hinweis auf die Natur, die völlig auf einen rector und gubernator,

Da nun aber die Obrigkeit sich nur auf die äußere Ordnung bezieht, so darf sie niemals Gewalt über die Gewissen[1]) ausüben wollen; magistratus dominatur corporalibus et futuris hominis, sed non iudicat de internis, . . conscientias hominum obligare nequit (XIV 130). Gewissensfreiheit ist deshalb eine Grundforderung des Luthertums, Schutz der Innerlichkeit gegen eine Macht, die auf diesem Gebiet nichts zu sagen hat. Aus der Forderung der Gewissensfreiheit folgt freilich noch nicht Religionsfreiheit oder Häretikerschonung. Es kann vielmehr sehr wohl im Interesse eines ruhigen Staatslebens liegen, äußerlich unruhige Religionen aus den Grenzen des Staates auszuschließen und gemeingefährliche, das Seelenheil gefährdende Häretiker zu bestrafen (XIV 185—238). Dagegen überschreitet der Staat seine Befugnisse, wenn er ruhigen, frommen Staatsbürgern gewissensbindende Vorschriften macht.

Aus dieser Bestimmung der Aufgabe des Staates erkennt man deutlich, daß Gerhard, wenn er auch den Staat seinem Werte nach der Kirche unterordnet, ein lebhaftes Interesse an der selbständigen Bedeutung des Staates als der Ordnungsgewalt hat. Für ihn, den Mann des dreißigjährigen Krieges, war die Hervorhebung dieses Staatszwecks keine Phrase, sondern täglich erfuhr es die damalige Zeit, was es heißt, in Zeiten der Unordnung zu leben. Zudem wußte Gerhard, der selbst ein wohl-

---

nämlich Gott, angewiesen ist, begründet. Particularis etiam natura ostendit, in omni coetu as societate necessarium esse, ut aliquis sit rector ac ductor, qui reliquis praesit eosque regat. Folglich ist es iure naturae congruum, ut etiam inter homines sit talis ordo. (Man beachte, wie wörtlich der Begriff natura zu nehmen ist; es ist wirklich der Begriff des „Naturgesetzes", der hier betont wird vgl. Mel.-comp. 69). Ein zweiter Grund für die Monarchie als naturrechtliche Institution wird aus dem Gegensatz des oberen und unteren Seelenvermögens gewonnen, aus dem die Obergewalt der sapientia et auctoritas über das genus humanum folge (im Anschluß an Aristoteles). Übrigens ist der ganz XIV. Band eigentlich eine Art Antimacchiavell — ein Fürstenspiegel (magistratus = princeps), eine klare, ernste, von tiefen ethischen Gedanken erfüllte Ansprache des Theologen an den Fürsten über seine Pflichten gegenüber seinen Untertanen.

[1]) Vgl. in den hom. (ed. Berbig) 36: neque enim religio nostra magistratus atque superiorum reverentiam destruit, sed erigit . . . interius soli Deo servit, interius solum Deum agnoscit, nec intolerabilior ulla Tyrannis, quam dominari velle conscientiis.

habender Mann war (V. G. 177ff.), der sogar auf Zins auslieh, und für Vermögensverwaltung einen ausgesprochenen Sinn hatte, wie sehr für Handel und Wandel (XIV 94 ff.) eine starke Staatsgewalt nötig ist. Die Freude über den Prager Frieden war bei ihm eine aus dem Herzen kommende Regung: sie schien ihm endlich wieder eine ruhige Entwicklung Deutschlands zu verbürgen. Wie stark zudem das patriotische Interesse unserer Theologen damals gewesen ist, davon gibt die Biographie Calixts von Henke und die Vita Gerhardi einen lebhaften Eindruck. Kurz, in der positiven Bestimmung des Staatszweckes offenbart sich eine nüchterne, gesunde Beurteilung des natürlichen Lebens überhaupt. Man kann nicht sagen, daß das ganze natürliche Leben für unsere Ethiker nur ein „Vehikel zur Sündenvergebung" gewesen sei. Bei allem Bewußtsein um den unendlich höheren Wert der iustitia spiritualis ist das Interesse an der iustitia civilis ein selbständiges. —

Die gemeinsame Grundlage von Staat und Kirche ist der oeconomicus status, dessen Problemen Gerhard zwei ganze Foliobände, XV und XVI, widmet. Der Zweck der Ehe ist die propagatio generis humani, damit auf dieser Grundlage die kirchliche Predigt die Gemeinde Gottes sammle (XV 1). Die Ehe hat nun aber doch nicht bloß den Zweck der Kindererzeugung; ihre religiöse Berechtigung empfängt sie nicht nur aus ihrem Wert für die Ausbreitung der Menschheit. Allerdings tritt dieser Gesichtspunkt sehr stark hervor; die Ehe ist eine Ordnung Gottes, weil sie im natürlichen Leben dem bequemen Erwerb des Lebensunterhaltes und der sparsamen Erhaltung des Vermögens dient, zudem immer neue Arbeitskräfte liefert, und weil sie innerlich zur Bezähmung und ordnungsmäßigen Auslösung der sinnlichen Begierde dient (XV 3). Und diese Betrachtungsweise hat auch ihr gutes Recht; sie zeigt den gesunden Blick einer von aller Prüderie freien natürlichen Denkart. Aber dieser Gesichtspunkt ist nicht der einzige; es wird auf der andern Seite betont, daß gerade dadurch, daß die Ehe den Ehegatten ein durch unbefriedigte und ungebändigte Sinnlichkeit ungestörtes Leben schenkt, eine tiefe Pflege der Frömmigkeit ermöglicht wird; die Ehegatten sind imstande, in pietate ihr Haus zu bauen, sich gegenseitig zu trösten und miteinander zu beten. Damit gewinnt das Haus

die Bedeutung einer Hauskirche. Das Familienoberhaupt ist der Hauspriester, der seine Hausgenossen sittlich und religiös zu erziehen hat (XV 2). Die Familie kann eine solche Gemeinde Gottes im Kleinen deshalb sein, weil sie eine Gottes-Ordnung ist, in die jeder mit gutem Gewissen gegen Gott eintreten kann (XV 6). Hier an diesem Punkte zeigt sich vor allem der Gegensatz gegen den Katholizismus. Während die protestantische Ethik von dem Grundsatz beherrscht ist, daß die ganze Natur ein Werk Gottes ist, daß die dem Willen Gottes entsprechende Einordnung in die Naturverhältnisse Gottesdienst ist, daß dagegen Satans Reich erst da anfängt, wo die ursprüngliche Naturordnung in Unordnung gebracht wird, lebt die katholische Ethik vom Prinzip des Dualismus zwischen Natur und Geist. Es wird ihr nur unter der Bedingung einer magisch-sakramentalen Entfernung der immundities pollutionis möglich, die Ehe als etwas Erlaubtes hinzustellen; sie ist darin ganz konsequent, daß sie nur das Cölibat für vollkommen hält, dagegen die Ehe als impedimentum pietatis schätzt. Dieser Auffassung gegenüber wird die Ehe von Johann Gerhard als eine göttliche Naturordnung hoch gepriesen (XV 59ff.): der Eheschluß ist Gottesdienst, weil er Einordnung in eine göttliche Ordnung ist (XV 64): illi, qui conjugium contrahere cogitant, in Domino, id est in vero Dei timore et praemissis ad ipsum piis precibus, adeoque iuxta ordinem a Deo institutum illud contrahunt: conjugium est sanctae vitae genus, ergo sancte habendum. (Vgl. XVI 282.)

So übt denn also — so fassen wir zusammen — jeder durch seine Einordnung in diese drei Ordnungen Gottes Gottesdienst, als Prediger oder als Hörer des Wortes, als Obrigkeit oder als Untertan, als Familienoberhaupt und Ehegatte, oder als Kind, Knecht und Magd; denn der ordo triplex hierarchicus ist göttliche Ordnung. Wer aber die göttliche Ordnung bejaht, ist Gott gehorsam. – Der Mensch bildet sich nicht selbst die Gemeinschaftsformen, in denen er sich betätigt, die Regeln des Handelns im Staat und die Gesellschaft werden nicht aus seiner Gesinnung abgeleitet, sondern der Mensch wird als Gottes Geschöpf in eine Fülle von Ordnungen hineingestellt, in denen er sich gemäß den Gesetzen dieser Ordnungen zu betätigen hat. Das

Recht dieser Ordnungen ist dem deutlich, der das Ziel der Wege Gottes, das Heil der Menschheit, sich vor Augen hält. Diesem Ziel dient die Kirche mit der Evangeliumspredigt, der Staat mit der Aufrechterhaltung der Ordnung, die Ehe durch ihre Menschheitsvermehrung.

Wirklich gehorsam gegen diese Ordnungen ist nur der, an dem sie ihren gottgewollten Zweck erfüllen, d. h. der wirklich innerlich ein Glied der christlichen Gemeinde ist. Freilich jeder Mensch kann sich äußerlich diesen Ordnungen einfügen, er kann es, weil er die ratio hat, die eine disciplina externa (libertas in externis) ermöglicht; er soll es auch: tut er es nicht, so erzwingen sich diese Ordnungen Gehorsam mit Hilfe ihrer Strafgewalt, die Kirche durch das Schwert des strafenden Wortes, die Obrigkeit durch das Schwert des Rechts, die Familie durch das Züchtigungsrecht des Familienoberhaupts. Dagegen die innerliche Gesinnung, durch die erst wirklich der Staat seinen gottgewollten Zweck, das Heil, die vita spiritualis erreicht, durch die erst wirklich die Ehe zu einer Pflanzstätte der Gemeinde, zu einer Stätte des Hausgottesdienstes wird, bringt erst der Christ in diese Gottesordnungen hinein. Denn er ist als innerlich Umgewandelter imstande, mit einem frommen, redlichen und liebeerfüllten Herzen in diese Gemeinschaften einzutreten und sie erst wirklich zu realisieren. Der natürliche Mensch wird immer versuchen, in den von Gott gegebenen Gemeinschaften sich selbst zu dienen, der Christ dient in ihnen Gott, weil sein Herz Gott gehorcht.

Die Ethik Gerhards hat also zwei ethische Prinzipien, erstens die Gesinnung, wie sie durch den Glauben umgewandelt ist und den Willen bestimmt, zweitens das Gesetz, die Ordnungen Gottes, die von außen an den Menschen herantreten und seinem Willen die Wege weisen, in denen er gehen soll.[1]) Eine Gesetzeserfüllung ohne Gesinnung hat keinen ethischen Wert; erst dadurch, daß sie von einem auf Gott gerichteten spiritualen Willen geleistet wird, bekommt sie den Wert des bonum spirituale. Eine Gesinnung ohne Gesetzeserfüllung hat ebenfalls keinen ethischen Wert, denn sie ist selbst sündig, weil sie sich

[1]) Vgl. hierzu die diese Doppeltheit schon für Luther nachweisende Schrift von Lic. Karl Eger, Die Anschauung Luthers vom Beruf, 1900, S. 40, 81 ff.

an Gottes Willen vergeht, der Erfüllung seines Willens verlangt. Niemals kann eine noch so gute Absicht oder ein noch so guter Zweck einer normwidrigen Handlung ethischen Wert verleihen. Das Beieinander von Normgemäßheit und Herzensrichtung konstituiert den ethischen Wert einer Handlung. Die Verbindung beider Größen wird dadurch hergestellt, daß die Norm sich nicht nur auf die Handlung, sondern auch auf die Herzensrichtung bezieht (lex spiritualis) und daß in der Herzensrichtung die tiefe innere Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Norm unmittelbar mitgegeben ist (necessitas debiti).

Wir haben schon öfters bemerkt, daß es nach Gerhard zur vollen ethischen Idealität auf Erden nicht kommt. Diesen Gedanken gilt es noch einmal kurz zu erläutern. Es gibt für den irdischen Menschen kein schlechthin gutes Handeln, weil es keine schlechthin gute Gesinnung gibt. Für die Zeit des irdischen Lebens gibt es keine Vollkommenheit. Man kann geradezu sagen, daß der konfessionell-ethische Gegensatz zwischen Katholizismus und Luthertum darin zur Geltung kommt, daß der Katholizismus an der Idee der Vollkommenheit orientiert ist, während das Luthertum kein Vollkommenheitsideal hat. Die Vollkommenheit besteht nach Gerhard in der demütigen Anerkennung der eignen Unvollkommenheit; perfectio renatorum non consistit in perfecta legis impletione, sed in imputatione perfectae iustitiae Christi, in sinceritate novae oboedientiae, in agnitione imperfectionis (VII 306). Der Terminus „Vollkommenheit" wird übernommen, aber der Sinn dieser Idee wird abgelehnt. Überall wo die Idee der Vollkommenheit herrscht, muß sich mit Notwendigkeit die Aufmerksamkeit auf die eigne Handlung des Menschen richten und die Frage gestellt werden: genügt mein Handeln der Norm der Vollkommenheit. Diese Frage ist durch die Idee des Gesetzes bestimmt. Auch für Joh. Gerhard ist selbstverständlich vermöge seiner Gesetzesidee diese Frage aktuell, aber sie wird mit einem Hinweis auf das Evangelium beantwortet: das menschliche Handeln ist immer bloß unvollkommen; Christi Handeln und Wollen entspricht allein der Norm des Gesetzes. Die Idee der Vollkommenheit ist also ein Raub an der Ehre Christi (disp. 375 ff.). Das christliche Leben muß demgemäß beherrscht sein von einer dankbaren Gesinnung, die demütig des

Eintretens Christi für uns gedenkt und sich deswegen in vertrauender, herzlicher Liebe und dem Gefühl tiefster Ehrfurcht vor Gott äußert. Darin liegt auch das Streben nach Gesetzeserfüllung (VII 306 serius ad perfectionem cursus) eingeschlossen, aber nicht als Vollkommenheitsstreben, sondern als Pflichterfüllung, als Ausdruck innerster Gebundenheit an Gottes Willen.[1]) Daraus folgt, daß der Begriff der Vollkommenheit für den lutherischen Christen nicht die Bedeutung eines ethischen Maßstabes hat.[2]) — Man könnte allerdings dagegen einwenden, daß nach lutherischer Anschauung das ganze Christenleben von dem Begriff der instauratio imaginis divinae beherrscht sei; sofern nun imago Dei der Mensch in seiner Idealität sei, insofern sei das ganze Christenleben von der Idee der Vollkommenheit bestimmt. Demgegenüber muß jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die instauratio imaginis divinae überhaupt gar nicht der Maßstab für die Vollkommenheit des ethischen Handelns ist, sondern das Ziel der Erlösung, ein Ausdruck für den göttlichen

[1]) Ritschls Behauptung, daß es dem späteren Luthertum an einer rechten Vollkommenheitslehre gefehlt habe (Gesch. d. Pi. II I 9 ff.), trifft zweifellos das Richtige. Aber sie ist anders zu beurteilen. Vom lutherischen Standpunkt aus ist die Vollkommenheitslehre überhaupt zu verwerfen, als eine katholische Idee, weil der Mensch dazu veranlaßt wird, sich selbst in den Mittelpunkt seines Lebens zu stellen. Für das Leben des luth. Christen ist vielmehr die demütige Anerkennung der Unvollkommenheit und der freiquellende nicht nach dem Erfolg fragende, sondern lediglich dem inneren Trieb folgende Gehorsam gegen Gottes Willen bestimmend.

[2]) Man kann grade auf die Stelle, die am deutlichsten gegen unsere Auffassung spricht, hinweisen: VI 181 essentialis perfectio Christiani in vera fide in Christum consistit . . . an deren Schluß von den gradus renovationis gesprochen wird. Es scheint also so, als ob doch die Idee des graduellen Fortschritts eine Bedeutung hätte. Indessen diese Bedeutung wird sofort eingeschränkt: quantumcumque quis profecerit, oportet humilem confessionem dicere: quod debemus, fecimus usw. Es ist nicht richtig, wenn man aus der Tatsache, daß Gerhard von einer relativen Vollkommenheit spricht, schließt, daß die Idee der Vollkommenheit eine entscheidende ethische Idee sei, wie Hönnicke 124/5 tut; sondern wenn auch Gerhard zugesteht, daß der heilige Geist Fortschritte im Menschen machen kann, so wird absolute Vollkommenheit nur in Christo verwirklicht; die Idee der relativen Vollkommenheit bringt also den religiösen Abstand zwischen Christus und dem Menschen zum Ausdruck. Übrigens sagt Hönnicke 95/96 im Widerspruch zu 134/5 selbst, daß Gerhard es vermeide, von relativer Gesetzeserfüllung zu sprechen.

Zweck, der in der Sendung Christi verwirklicht werden sollte. Die schöpfungsmäßige Bestimmung soll der Mensch trotz seines Falls doch noch erreichen. Das wird durch die Sendung Christi bewirkt, sofern er den Gläubigen von der Sündennot erlöst und ihn innerlich mit einem neuen Leben erfüllt. Damit ist aber nur gesagt, daß mit der Entstehung des Glaubens die göttliche Gegenwirkung gegen die Sünde einsetzt. Der Begriff der instauratio imaginis divinae ist also der die göttlichen Wirkungen im Menschen zusammenfassende Begriff, hat aber für das Handeln des Christen selbst keine aktuelle Bedeutung. Das ethische Ideal des Luthertums ist kindlich-demütiger Gehorsam.[1])

Mit um so lebhafteren Farben ist freilich das Gesamtbild der himmlischen Vollkommenheit, des Endziels des christlichen Lebens (XIX 28), geschildert. Die Phantasie schwelgt im Ausmalen der absoluten körperlichen und geistigen Vollkommenheit, sie versetzt sich mit Freude in jene Zeit, wo *ἀφθαρσία, ἀθανασία* herrscht, wo die Frommen mit verherrlichten, durchsichtigen, gegen Krankheiten geschützten, nicht mehr an die Schranken von Raum und Zeit gebundenen Körpern begnadet sind, wo sie, ohne Kampf zwischen caro und spiritus zu spüren, selig leben können, weil der Geist das beherrschende Prinzip des vollkommenen Körpers geworden ist (XIX 38 ff). Himmlische Schönheit und Reinheit tritt an Stelle der irdischen Sorgen, Leiden und Sünden. In lauter Superlativen redet Gerhard, wenn er diesen seligen Zustand schildert, der Zustand sempiternae laetitiae et gloriae, ineffabilis felicitatis. Vor allem besteht sie darin, daß man Gott schauen darf (XX 340), daß man ihn genießt, in seiner Gegenwart fröhlich und glücklich lebt; XX 367 wird die Gemeinschaft der Seligen mit Gott mit einer Hochzeit, dem Höhepunkt irdischer Seligkeit, verglichen; wunderbare Musik begleitet den Genuß dieser denkbar engsten Gemeinschaft, in der völlige Liebe zum höchsten Gut das Herz erfüllt (XX 385) und kein Mißklang mehr das innige Verhältnis zu Gott stört. — Die Vollkommenheit des Urstandes ist wieder erreicht (XX 404 sie

[1]) Hönnickes Behauptung 125, daß „Mel. die innere Befriedigung und Seligkeit auf dem Wege der sittlichen Selbstvervollkommnung findet", kann schwerlich bewiesen werden.

wird deshalb auch oft mit antiken Reminiscenzen geschildert); gleichsam dii sind die Seligen: in bono et beatitudine confirmati.

Es ist zwar zweifellos, daß dies Schwelgen der Phantasie im Prächtigsten, was das Herz kannte, für die fromme Stimmung der Orthodoxen von Einfluß gewesen ist, daß es insbesondere als eudämonistisches Motiv wirkte. Trotzdem hat es jedoch für die Auffassung der konkreten ethischen Aufgabe keine entscheidende Bedeutung. Die ewige Seligkeit war ja ein Gnadengeschenk Gottes, nicht ein Gut, das durch irdisches sittliches Streben gestaltet wird.

Die konkrete ethische Aufgabe vielmehr wird durchaus nüchtern bestimmt, sie hat nichts von der Überschwenglichkeit der Ewigkeitshoffnung an sich, sondern ist durch den Grundgedanken bestimmt: aus gläubigem Herzen in demütiger dankbarer Beugung unter Gott, mit inniger Liebesgesinnung erfüllt, soll der Christ dem Willen Gottes, wie er im Dekalog als Offenbarung des Wesens Gottes ihm entgegentritt und im Beruf individualisierte Gestalt gewinnt, gehorchen.

Schluß.

Die Gedankengänge, die wir verfolgt haben, ließen uns nirgends überraschende Kombinationen schauen. Es ist nicht die Art Johann Gerhards gewesen, neue Gedanken zu produzieren. Die ethische Auffassung, die er vertritt, ist nicht hervorgegangen aus einer originellen Erfassung des sittlichen Lebens, die seinem Denken neue Perspektiven eröffnet, neue wissenschaftliche Aufgaben gestellt hätte. Vielmehr das war sein Charisma: Die Auffassung des religiös-sittlichen Lebens, in der er geschichtlich stand, sorgfältig näher zu bestimmen und als haltbar zu erweisen. Die feinen Gedankenkombinationen, welche die früheren Generationen des Luthertums in hartem Kampf gegen nomistische und antinomistische Abwege herausgearbeitet hatten, klar in ihrem inneren Zusammenhang darzustellen und gegen die katholischen (und reformierten) Angriffe zu verteidigen, das erkannte er als seine Aufgabe, dazu hatte er Begabung; ein fein scheidender und jeden Gedanken genau abwägender Scharfsinn kam ihm dabei zu Hilfe. So bietet uns die Gerhardsche Ethik ein Bild dessen, was an Ethik auf dem Boden des reinen Luthertums möglich war. Auch das Bild einer solchen abgeklärten Gesamtanschauung hat seinen Reiz, weil an ihm sich deutlich die Größe, aber auch die Schranke einer Denkweise erkennen läßt.

Das Ergebnis unserer Untersuchungen läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen.

1. Joh. Gerhard hat wirklich selbständige ethische Interessen gehabt. Er ist nicht nur ein Dogmatiker, der im akademischen Interesse alle Konsequenzen eines Systems zieht, und deshalb der Vollständigkeit halber auch nebenbei die ethischen Fragen

behandelt, sondern die Tatsache, daß er ethische Monographieen geschrieben hat, daß er in seinen theoretischen, vor allem aber in seinen erbaulichen Schriften einen energischen Kampf gegen die „fleischliche Sicherheit“ der Gemeinde führt und kräftig „Gesetz“ und „gute Werke“ treibt, — all das beweist, daß das ethische Problem für ihn wichtig ist. Er ist ein Glied jenes auf religiöse und sittliche Praxis dringenden Kreises von Kirchenmännern, die sich um die ehrwürdige Gestalt Johann Arnds sammelten. Innerhalb dieses Kreises ist Gerhard derjenige, der bewußtermaßen unreformatorische praktische Motive nur dann in sein ethisches Gedankensystem aufnehmen zu dürfen glaubte, wenn sie sich in die ursprünglich reformatorischen praktisch-ethischen Ideen eingliedern ließen, während die meisten übrigen Glieder dieses Kreises das Interesse an der Reinheit der Lehre stark hinter den praktischen Interessen zurücktreten ließen und deshalb in Heterodoxien verfielen. Joh. Gerhard ist also der orthodoxe Vertreter dieser Arndschen Bewegung. Freilich ist ihm die Verschmelzung zwischen der C. F. und Arnd nicht völlig gelungen. Grade im ethischen Interesse vielmehr hat er mancherlei Verflachungen der großen reformatorischen Grundgedanken eintreten lassen; man denke an die Betonung der Wahlfreiheit im Interesse der Verantwortlichkeit, die Heranziehung asketisch-düstrer Wendungen, insbesondere aber an die gefährliche Verwendung eudämonistischer Motive, um die Massen zum christlichen Leben zu erwecken, schließlich an die ungenügende Auffassung von der Entwicklung des christlichen Lebens (peccata contra conscientiam und poenitentia). Das Beispiel der flachen katholischen Ethik hätte vor solchen z. T. sehr wenig dem Geist des Luthertums entsprechenden Gedanken warnen sollen. Aber das Interesse an unmittelbar wirksamen, einschlagenden Motiven war — wie auch heute noch in der Evangelisationsbewegung — kräftiger, als die ethische Einsicht selbst. Die Folgen solcher falschen ethischen Theorie zeigten sich mittelbar in der Entstehung der Kasuistik, in der Widerstandslosigkeit der späteren Orthodoxie gegenüber einem weltflüchtig-schwärmerisch-mystischen Indifferentismus, aber auch ganz unmittelbar in der Eigenart des religiös-ethischen Lebens der damaligen Zeit; ich möchte nur an eins erinnern, an die eigentümliche Erscheinung,

daß das Moment der Seelenangst eine entscheidende Rolle in der orthodoxen Frömmigkeit spielt; von der freudigen Freiheit eines Christenmenschen ist nicht mehr viel zu spüren, vielmehr schien eine wirklich religiös-praktische Anschauung nur bestehen zu können, wenn die Gemeinde in der steten Angst um ihr Seelenheil, in stetem pavor conscientiae um gute Werke sich mühte. Grade diese Tatsache aber, daß das ethische Interesse zu einer Degeneration der reformatorischen ethischen Prinzipien führte, weil diese reformatorischen Ideen nicht zu genügen schienen, beweist die These, daß für Joh. Gerhard das ethische Problem von unmittelbarer Bedeutung gewesen ist.

2. Die Bedeutung der Gerhardschen Ethik besteht darin, daß sie das zentrale Problem der Ethik erkannt und prinzipiell i. W. richtig gelöst hat.

Das ethische Problem, mit dem sich Gerhard beschäftigt, ist das Problem der ethischen Bedeutung der Rechtfertigung, oder genauer, der Buße. Hier konzentrieren sich die ethischen Grundsätze der reformatorischen Theologie, jene gewaltigen Paradoxa von der Unfreiheit, der Erbsünde und Verlorenheit des natürlichen Menschen, jene Behauptungen, daß die guten Werke der Heiden Sünde seien, daß der ganze Glanz der bürgerlichen Sitte, der Rechtschaffenheit und Ehrbarkeit im Gegensatz zu der das Herz, die Gesinnung, die innere Richtung des Menschen tief innerlich bestimmenden Gottesgerechtigkeit Sünde sei. Diese negativen Sätze bilden die Folie, auf der sich der Glanz der Sätze über Gottes unendliche Gnade wirksam abhebt. Der Mensch, der das wirklich Gute nicht tun kann, müßte an diesem Unvermögen zugrunde gehen, wenn Gott nicht hülfe. Aber er hilft – zwar nicht so, daß er dem Menschen seine Gerechtigkeit einfach eingösse, als etwas Unterbewußtes, Unerlebtes, — sondern dadurch, daß er jene Gewissenskämpfe des um die Erfüllung des Willens Gottes sich mühenden Menschen auslöst, indem er den Menschen davon befreit, sich durch Gesetzeserfüllung das Heil zu erwerben. Christus tritt für ihn ein; er erfüllt das Gesetz, das kein Mensch erfüllen konnte. Der Mensch ist gerecht, weil ihm Christi Gerechtigkeit angerechnet wird. Er kann mit gutem Gewissen vor Gott stehen. Solch gutes Gewissen ist die Grundlage eines freien, fröhlichen, nicht

durch die Idee der Vollkommenheit, sondern der Pflicht bestimmten Gehorsams gegen Gott. Das Gefühl der inneren Gebundenheit an Gott treibt ihn zur demütigen Einordnung in die Funktionen, die er nach Gottes Willen in Gottes großem Haushalt auszuüben hat. Dieser Gehorsam ist tief im Herzen gewurzelt, in der innersten Richtung auf Gott, in Glauben und Liebe, in dem heiligen Geist, der im Menschen zur wirksamen Potenz geworden ist; er ist deshalb faktisch ein Teil der Gerechtigkeit, an der der natürliche Mensch verzweifeln mußte. Aber weil die Sünde kein Flecken ist, den man einfach auswaschen kann, sondern eine Großmacht, so bleibt dieser Gehorsam unvollkommen und treibt zu immer erneuter Beugung unter Gott. Erst das Jenseits löst diese Disharmonie auf.

Es ist das Problem der Individualethik, das Gerhard beschäftigt. Darin liegt einerseits die Bedeutung dieses ethischen Aufrisses. Das zentrale ethische Problem ist nämlich nicht, wie die moderne Sozialethik behaupten möchte, auf dem Gebiet der großen Zweckgemeinschaften zu suchen, sondern wichtig ist vor allem die Frage nach dem Verhältnis des sittlichen Willens zum natürlichen Begehren, nach der Entstehung des sittlichen Willens im Bereich des natürlichen Lebens. Die Entstehung neuer sittlicher Ziel- und Zweckgedanken, mögen sie noch so autonom zustande kommen, hat für die tatsächliche Entstehung eines entsprechenden Verhaltens so lange keine entscheidende Bedeutung, so lange das ethische Ziel will, daß der Mensch anders sein soll, als er ist und als er zu sein begehrt. Auch die Werttheorien, mit denen man heutzutage solche Zwecktheorien zu unterbauen pflegt, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß, wenn ich das Sittliche als Wert empfinden soll, ich immer schon vorher sittlich sein muß. Die Frage also nach der Bekehrung ist das Grundproblem der Ethik. Daß sich die Ethik Gerhards um dieses Problem müht, ist mithin ein Zeichen für die Tiefe der ethischen Auffassung des Luthertums.

Anderseits jedoch kann die Art, wie Gerhard dies Problem behandelt hat, nicht völlig befriedigen. Es ist nämlich doch sehr fraglich, ob eine Lösung, die rein im individuellen Verhältnis zwischen Gott und Mensch die Überwindung des natürlichen und die Entstehung des geistlichen Menschen sich vollziehen

läßt, wirklich zum Ziele führt. Freilich ist der Fortschritt über die rein individualistische katholische Position nicht zu verkennen. Indessen um alle Mängel der katholischen Position wirksam ausschließen zu können, hätte es einer noch energischeren Wegwendung vom antik-mittelalterlichen Individualismus[1]) bedurft. In der Erkenntnis, daß das Wesen der natürlichen Willensrichtung in der Selbstsucht liegt, hätte an sich der Anknüpfungspunkt dafür bürgen können, das eigentliche Wesen des Guten in der Liebe, das heißt in einem Verhalten des Menschen zu sehen, das die an ihr von Gott und dem Nächsten her herantretende Gemeinschaftsanforderung bejaht. Damit hätte sich aber das Problem der Bekehrung sofort zu der Frage zugespitzt: wie kann im natürlich-egoistisch-begehrenden Menschen der sittliche Wille als Wille zur Gemeinschaft entstehen? Ansätze zu einer solchen Betrachtung, die entscheidend über die Antike und das Mittelalter hinausgeführt und die ethische Position des neuen Testaments wieder erreicht hätte, lassen sich überall aufzeigen, aber es ist doch auffallend, wie wenig die Bedeutung der Gemeinschaft für das Zustandekommen des sittlichen Willens gewertet wird. Über die Sphäre des Individuums kommt Gerhard nur mit Mühe heraus. Dieser Umstand rächt sich darin, daß der Nachweis nicht deutlich geführt werden kann, wie nun wirklich die Sünde im Menschen als eine Macht über ihn wirksam besiegt wird. Es sieht schließlich so aus, als ob der Unterschied zwischen einem homo renatus und homo irregenitus nur darin bestünde, daß im Christen auch spirituale Affekte lebendig sind, so daß er sich für sie entschließen kann, daß er also die Möglichkeit eines neuen Lebens hat; dagegen daß wirklich die innersten Triebfedern sich wandeln, daß aus einem Menschen der Selbstsucht ein Mensch der hingebenden Liebe wird, das wird nicht genügend betont. Die Furcht davor, in die hochmütige Vollkommenheitspraxis des Katholizismus und der Schwärmerei sich zu verstricken, hat zu einer ethischen Auffassung geführt, die den qualitativen Unterschied zwischen dem christlichen und nichtchristlichen Leben nicht zu Worte kommen läßt. Dieser qualitative Unterschied besteht gerade darin, daß

[1]) Der sich übrigens auch in der aristotelischen Psychologie kundgibt.

die nichtchristliche Ethik immer den Menschen als Subjekt und Objekt der sittlichen Betätigung in den Mittelpunkt stellt, während die zentrale Idee der christlichen Ethik vermöge der beherrschenden Stellung Gottes die Idee der Liebe und der Gemeinschaft ist. Der ethische Grundgedanke des Christentums, daß der Mensch aus seiner Selbstherrlichkeit herauswachsen soll und ein Glied des Reiches Gottes, d. h. der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten werden soll, hat sich nicht klar und rein durchgesetzt. —

Über solchen Mängeln darf man jedoch nicht vergessen, daß in den ethischen Grundsätzen Gerhards wertvolle Elemente verborgen liegen. Wir werden vielleicht heutzutage die Verknüpfung zwischen Rechtfertigung und Heiligung mehr von dem Begriff der Buße loslösen, wir werden m. a. W. das Problem: Religion und Sittlichkeit prinzipieller fassen, — trotzdem liegen bei Gerhard eine Fülle tiefer psychologischer Beobachtungen vor, die auch heute noch dem Ethiker wertvoll sein müssen. Insbesondere jener tiefe Gedanke, daß nur ein Mensch, der sich in Gott geborgen weiß, den die Unsicherheit der Frage nach dem ewigen Ziel seines irdischen Lebens nicht mehr ängstigt, zu fruchtbarer, ruhiger, sittlicher Arbeit fähig ist, ist gerade für die moderne Zeit mit ihrer ziellosen Mammonsjagd von großer Bedeutung. Jener Gedanke bringt zum Ausdruck, daß die zentrale Frage unseres inneren Lebens nicht uns selbst, sondern Gott betrifft. Sowohl gegenüber einer werketreibenden pietistischen, als auch gegenüber einer kulturseligen humanistischen Ethik hat die lutherische Ethik Recht: nur der Rückgang auf die Innerlichkeit, die Besinnung auf die transzendenten Grundlagen unsres Seins und Wollens kann vor der Verflachung unseres Gesamtlebens bewahren.

VERLAG VON TROWITZSCH & SOHN IN BERLIN.

Neue Studien zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben von

N. Bonwetsch und **R. Seeberg.**

Erstes Stück: **W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts v. Mainz.** Quellen und Forschungen zu den entscheidenden Jahren der Reformation (1519—1523). Von Dr. **Paul Kalkoff,** Prof. am Gymn. zu St. Maria Magdalena in Breslau. Geh. 4 M. 80 Pf.

Archiv für Reformationsgeschichte: Von P. Kalkoff ist wieder eine der gehaltvollen Veröffentlichungen anzuzeigen, mit denen er die Anfangsjahre der Reformationszeit aufzuklären bemüht ist. Es gilt zu zeigen, wie die Politik, durch die Albrecht der evangelischen Sache unberechenbaren Vorschub geleistet hat, ganz überwiegend auf den Einfluß eines weitblickenden Staatsmannes und ungemein gewandten Beraters zurückzuführen ist.

Deutsche Literaturzeitung: Auch dieses Buch von Kalkoff ist wieder reich an neuem Stoff und neuen Ergebnissen. Besonderes Interesse erregen die beiden Kapitel über Capitos Kampf gegen die Vollziehung der Bannbulle auf dem Reichstage und gegen die Ausführung des Wormser Edikts.

Zweites Stück: **Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten. Von **Paul Schwen,** Lic. theol. Geh. 4 M. 80 Pf.

Reformation: Warum lenkt der „persische Weise des 4. Jahrhunderts" unser Interesse auf sich? Weil wir in der Christentumsauffassung, die uns aus seinen Abhandlungen entgegentritt, den „verhältnismäßig vom Griechentum unabhängigsten Jünger Jesu der alten Zeit" sich äußern hören. Die vorzügliche Arbeit Schwens verdient als sehr wertvoller Beitrag zur älteren Kirchengeschichte weitgehende Beachtung.

Revue de l'Orient chrétien: Es muß anerkannt werden, daß fast Schwens ganzes Werk der Aufgabe gewidmet ist, die positiven Aufschlüsse bei Afrahat ins Licht zu setzen. Afrahat ist der älteste syrische Autor, dessen Schriften (337—345) vollständig erhalten sind.

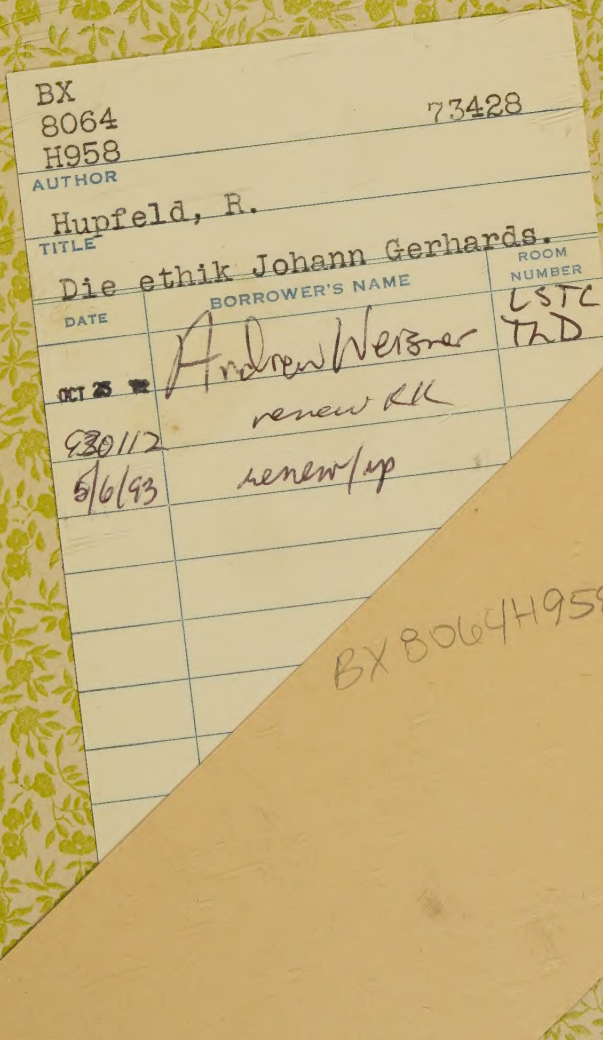
Als nächste Stücke erscheinen:

Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Texte und Studien von **Richard Engdahl.**

Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391. Von **Wilhelm Thimme.**

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137


BX
8064
H958

73428

AUTHOR

Hupfeld, R.

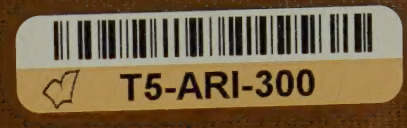
TITLE

Die ethik Johann Gerhards.

DATE	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
OCT 25 [illegible]	Andrew Webber	LSTC TRD
930112	renew KK	
5/6/93	renew/up	

3742

BX8064H958


T5-ARI-300